Edmund Burke, Thomas Paine, and the Birth of Right and Left

The Great Debate

Yuval Levin

大争论

左派和右派的起源

[美] 尤瓦尔·莱文 著

王小娥 谢昉 译



中信出版社·CHINACITICPRESS

版权信息

书名：大争论:左派和右派的起源

作者：[美]尤瓦尔·莱文

ISBN：9787508646794

中信出版集团制作发行

谨以此书献给我挚爱的妻子塞西莉亚

前言

从表面上看，如今的美国政治复杂得无以复加。诸多公共政策问题令人头晕眼花，每一个问题不仅本身错综复杂，往往还各自为政。税法纷繁复杂、福利制度低效、交通基础设施不足、堕胎辩论引发道德挑战……数十项公共问题吸引我们的眼球，谁能把它们的来龙去脉弄清楚?

我以参加这些政策辩论为生。此外，我在一本有关美国国内政策的季刊担任编辑，还是一家专门研究医疗保健、福利改革、政府预算以及教育科研支出的智库的学者。我曾是白宫（小布什政府）的政策工作人员，还曾是由国会中的共和党人所组成的几个委员会的成员，致力于研究这些问题。在这个过程中，我发现要理解这些辩论需要潜心研究其中的技术细节。它需要我们弄清楚社会所面临的不同政策难题是如何彼此关联，以及它们为什么不仅互相对立，还总是把我们划分为不同阵营。

但是，阵营划分的方式一点也不随心所欲。人们在某一些议题（比如如何应对赤字）上达成一致，通常也会在另外一些看上去毫无关联的议题（比如如何改革美国的教育）上达成一致。当然也有例外，但是保守派和自由派（通常也就是共和党人和民主党人）总是在针对一系列广泛议题的辩论中针锋相对，从经济政策到社会政策，再到环境、文化和其他数不胜数的公共议题，莫不如此。乍看上去，政治上的左右两派似乎代表着截然不同的观点，而我们的社会生活也总像是设计好似的将把他们划分为两个阵营的议题推出水面。

很长时间以来，这些不同观点的源头和本质让我深感好奇。若要理解到底是什么在推动美国政治，现实里的激烈交锋从来都不是最佳

的切入点。为了寻找答案，我一度离开华盛顿，前往芝加哥大学攻读政治哲学的博士学位。在研究西方伟大政治思想家著作的过程中，我开始相信政治中那些复杂的政策辩论背后，不只有党派热情或经济利益的推动，还有一些更深层次的问题。寻常百姓更容易遇到这些问题，这听上去可能有些讽刺。这些辩论引发了一些道德和哲学问题——我们每个人认为人类生活中哪些是真的、是重要的，而这又会如何影响我们对政治的期望。我们并不会一接触到当代政治事件就想起这些深层次的问题，但我们回答问题的方式奠定了这个时代政治大争论的基调。

诸如此类的道德和哲学问题理应成为我们政治生活的基础，但这本身并不能解释我们国家的公民为什么要聚集在两套泾渭分明而且一以贯之的答案周围。为什么在我国的政治中会存在左右派之分？这本书旨在引领读者从历史和哲学的角度了解这一问题答案的源头。本书也同样是从这两个角度切入的。

说它具有历史视角，是因为它通过思考我们来自何方从而理解我们现在身处何地。在我们独特的政治传统中，寻找源头通常需要追溯到18世纪末——美国独立战争和法国大革命都发生在那个伟大的时代，它们共同影响着现代世界的发展。

说它具有哲学视角，是因为我们能从那个时代学到的最重要的东西，就是针对那些最基本的而且一直存在的社会和政治难题的思考方式。因此，本书从一个独特的角度回顾了一个无可非议且长盛不衰的话题——美国建国时期的英美政治，试图挖掘它一些不为人熟知的特征。

在这里，历史与哲学的关联并不是抽象的，而是存在于两派人的真实生活之中，他们的思想和行动在一定程度上从源头定义了左右两派。本书讲述了有关他们的生活以及他们所处的那个时代的故事，并认真审视了他们的思想和争论。在埃德蒙·伯克（Edmund Burke）和托

马斯·潘恩（Thomas Paine）生活的那个时代，激烈的政治危机似乎从未间断过，两人都曾多次深陷其中，扮演思想家兼参与者的角色。在这一过程中，两人都阐述了自己对世界的看法，尤其是针对政治变化的思考方式。就某些重要的方面而言，伯克和潘恩分别向我们展示了左右两派的起源。因此，他们之间那些或含蓄或直接的辩论也就让我们得以窥见我国政治派别的起源。本书也因此成为一份案例研究，研究思想是如何推动历史的，以及那些推动过和正在推动我们历史发展的主要思想都来自哪里。

说明政治辩论的历史及哲学起源，并不意味着脱离辩论或凌驾于它们之上。恰恰相反，正因为我自己曾参与过一些政治辩论，并在其中扮演再普通不过的角色，才被这些让本书得以成型的问题所吸引。我是个保守派，不愿意在探究政治秩序基础的过程中假装把自己的观点扔在一旁。但是，一个保守派必须对所处社会的传统感兴趣，而我们的政治传统一直涵盖了左右两派——每一个派别都在积极地推进他们对公共利益的理解。因此，虽然身为保守派，但我对于弄清楚左右两派本来的模样非常感兴趣。在这里，我将努力用一种自由派和保守派如今都可能认为有意义而且可信的方式来讲述他们的故事。他们都可以从这种方式当中学到一些与自己及其政敌相关的东西。

当然，左右划分的由来与当前的表现形式并不相同。现如今的政治分歧同伯克和潘恩时代的不同之处至少像他们的相似之处一样多，一样引人入胜。我希望能够鼓励政治分歧的双方阵营去想一想自己走过的道路。我们可以从自己（以及政治对手）的思想先驱那里学到什么？随着时间的流逝，哪些想法是我们可能已经遗忘但最好还是记起来的？最重要的是，我希望这个故事能够帮助抱持任意一派政治观点的普通公民去应对美国政治，同时对其有更深入的了解，并怀抱更大的信心。我还希望能够帮助读者弄明白——尽管许多看上去非常激烈的争论都是技术性的而且错综复杂，但背后的推动力是那些一直都存在的深层次问题。这些问题不仅至关重要而且相当有趣。

导论

任何人在追溯我们政治思想的源头时，都会被18世纪后半叶的重要性和动荡多事深深震撼。在1770—1800年期间，至今仍左右我们政治生活的关键概念、术语、派别和争论以迅猛之势不断涌现。

这是美国独立战争和法国大革命的时代。很久以来，我们已经不知不觉深陷这样的习惯——认为那个时代的政治哲学和一幕幕戏剧般的事件源于这些具有不朽意义的革命巨变。美国独立战争是历史上第一次成功的殖民地抗争，催生了一个由信念凝聚起来的国家，体现了启蒙运动的理想。而法国大革命则是一种急切的现代诉求——通过哲学原则指引下的不屈政治行动来实现社会进步。这些革命的严峻考验，锻造了现代政治的框架。许多人如是说。

这种陈词滥调当然没什么大错，但有失偏颇，或者说可能只是间接得出的真相。事实上，在18世纪后半叶，英美爆发了一场有关近代自由主义意义的大争论。这一争论自此搭建起英美政治生活的框架，到如今它已经成为人性中非常重要的一部分，而且占据的比例越来越大。美国独立战争是这一争论的具体表现，法国大革命使其进一步加剧，但这一争论在两者爆发之前就已存在，而在它们结束之后依然存在了很长时间。美国的建国理想得到了某些政治家兼革命家的支持，但他们并不能就这些理想的实际意义达成共识。没过多久，分歧就浮出水面，将这个新生共和国的政治划分为截然不同的阵营，许多方面一直延续到现在。与此同时，在法国实际参与革命的各方——雅各宾派和吉伦特派、君主制拥护者和贵族——在当代政治中并没有真正意

义上的等同对象。但是，参与英美有关法国大革命激烈辩论的各方——一方要求公正、一方要求秩序，或者说一方代表进步、一方代表保守——与现在许多自由民主国家、包括美国政治生活中的各派一脉相承。在两种情形之下，18世纪后半叶参与大争论的各派鲜明地预示了我们这个时代左右派别划分的关键要素。他们之间的争论不仅仅与美国独立战争或法国大革命的承诺和危险相关，也暴露出自由主义内部的分歧，所以延续至今，而这种分歧一直都很明显。

在那个时代，没人能完美地代表大争论的两大派别，但埃德蒙·伯克和托马斯·潘恩可能最为合适。伯克是出生于爱尔兰的英国政治家、作家，富于真知灼见，而且有着无与伦比的天赋将见解用政治辞令表达出来。在那个时代，伯克是英国宪法传统最忠诚且最能干的捍卫者。就其所在国家的制度而言，他是一个耐心而且循序渐进的改革者，还是最早对英国政治中表现出来的法国大革命激进主义展开批评的人之一，而且当之无愧是最犀利、最卓有成效的批评者。

潘恩出生于英国，后移民到美国，成为支持殖民地独立事业最雄辩、最重要的人物之一。后来，随着法国革命的酝酿，他生活在巴黎和伦敦，以评论家和活动家的身份成为法国革命事业颇具影响力的支持者。作为一名语言大师，潘恩深信启蒙运动自由主义的潜力，相信它可以通过打倒腐败和专制政权并代之以为人民负责的政府，推动正义与和平事业的发展。他才华横溢，充满激情，不遗余力地倡导自由与平等。

这两个人，既有思想又不吝于行动，既善于运用影响力强大的政治辞令，又抱定既定原则致力于某项事业。在那个时代的辩论中，他们都不仅仅看到了引发辩论的那些事件的细枝末节。他们彼此认识，碰过几次面，互相通信，并公开回应对方发表的作品。他们在私底下或公共场合关于法国大革命的争论被视为“可能是有史以来用英语进行的最为重要的意识形态之争”[1]。但是，巨大的分歧远不仅限于他们的

直接对峙。他们会就自由民主政治思想最重要的几个问题发表不同的看法。当然，我们无法从伯克与潘恩之间的辩论中窥见那个时代辩论的全貌，但细心审视两人的观点，我们能更好地理解那些重要的问题。有关他们分歧的精确术语和对象（尤其是与法国大革命本身不相关的部分）的研究如此之少，颇让人吃惊。

本书旨在研究伯克与潘恩的分歧，并从中学习与他们那个时代及我们当代政治相关的内容。本书的切入点不仅是他们对法国大革命的争论，还包括两人的作品及通信，以此探究伯克－潘恩辩论的主题，剖析他们对历史、自然、社会、理性、政治制度、自由、平等、权力等关键问题的看法，挖掘他们各自理解政治生活的前提。我们将发现伯克和潘恩对社会及政治特征的立场条理清楚，而且在极大程度上前后一致，彼此对照可以更清楚地阐明两人的观点。通过本书，我们将发现伯克和潘恩两人观点虽然不同，但是通过针对政治生活那一特定时期权威意识形态的分歧而彼此关联，这一分歧绝不仅仅是一场有关传统与进步的简单争论。

伯克改进保守主义和潘恩恢复进步主义的努力都比表面上看起来更复杂，更为一致。认真思考两者，就能弄清我们当前辩论中的术语，尤其是我们政治当中最基本的分界线。伯克和潘恩将向我们展示，进步派人士和保守主义者之间的界线确实将两类自由主义者和两种对自由社会截然不同的设想划分开来。[2]

要从这两个深陷日常政治的人的笔下或口中寻找哲学观点，似乎有些奇怪。通常来说，政治活动家不会同时还是政治理论家。在伯克和潘恩那个时代，这样的活动家要常见一些。当时在英美两国，我们会遇到一些像哲学家一样写作和思考的政治家，但即使在那个年代，这些人也比较罕见。伯克和潘恩几乎所有的宣传册、演讲稿、信件和书籍背后都存在一些直接的政治目的，他们更为宏大的争论也是如

此。在接下来的几个世纪里，研究两人观点的学者就一些非常基本的问题争论不休。

就伯克的情况而言，主要问题在于终其一生是否观点一致，或者法国大革命有没有在某种程度上改变他。如我们所见，在伯克头二十年的政治生涯中，他支持各类改革，改革对象包括英国政府财政、对待宗教少数派的方式、贸易政策等。他花了很多时间去抵抗英国政界存在已久的惰性。法国革命之后，伯克所关心的事情可能输入了英国，他毕竟是英国政治传统的坚定捍卫者。他竭力反对一切旨在削弱君主和贵族政权的努力，并警告大家提防根本性的政治改革（比如争取更大民主化的措施），因为它们可能会让这个国家偏离长久以来的政治传统。因此，人们有时会指责他改变了自己最基本的观点，与党内的同志和朋友为敌。在他有生之年都能听到这样的指责（来自潘恩还有其他人），伯克的一些传记作者和分析人士也一直重复这样的论调。

但是，如果忽略掉他既想改革又想护卫英国政治传统时发表的言论，那么他早期及晚些时候的观点并不应该受到那样的指责。在那些言论中，伯克总是想在稳定和改变之间找到一个平衡，我们可以看到这种寻找是伯克政治理想的核心。在《对法国大革命的反思》（Reflections on the Revolution in France）注一书的结语中，伯克清楚地预见到了这种迎面而来的矛盾，他将自己描述成这样一个人——“希望维持一致性，但会通过改变方法以达成目的的途径来实现。当他驾驶的船因为超载向某一侧倾斜，平衡状态被打破，他就会给船加上一点理性的力量，好使其维持平衡。”[3]

考虑到伯克在他整个诡谲多变的政治生涯中支持的各种事业及观点，用这样的画面来描述他是恰如其分的：面对各种威胁，一个男人努力维持所驾船只的平衡，或者说面对大量的难题，维持他所在国家的平衡。当英国宪法的部分内容威胁到整体的实施时，他是一名改革

派。但是，当情况变得似乎如同大卫·布罗姆维奇（David Bromwich）所说——“革命是改革的终极敌人”[4]，他又成了保守派。对伯克而言，平衡不是一种停滞不变的状态，而是有关变化与改革，或者更广泛而言，有关政治生活的思维方式。我们将发现，这是他政治思想中的一个关键比喻。

至于托马斯·潘恩，一个更深层次的问题将研究他的学者划分为不同阵营：潘恩到底是一个政治思想家，还是仅仅是一个情绪特别激昂的小册子作者和煽动者？潘恩的修辞水平是无可挑剔的，他的严肃认真——他同具有实质意义的政治观点的争论——有时也会让他受到质疑。他那个时代的批评家认为他是一个疯狂的口号创作者，或如伯克所言，是一个“不学无术的人”[5]。从那时起，有些学者一再指责潘恩为自己挑起的话题火上浇油，并没有贡献有见地的想法。

但是，这样的指责通常带着显而易见的势利。指责他的都是些政治对手，认为潘恩的政治哲学不够严肃，从而认为他的支持者——尤其是那些不符合一直以来对博学的哲学家描述的人——也不够严肃。当然，潘恩不是博学的知识分子，这一点跟伯克不一样。潘恩几乎没受过什么正规教育，他浸淫西方哲学传统的方法也带有一点自学者的随心所欲。他给我们这样一种印象：潘恩自诩在他多年的写作生涯中，“从不读书，也没有研究其他人的意见；只想自己所想”[6]，这让他得到一种恶作剧般的快乐。［潘恩的朋友托马斯·杰斐逊（Thomas Jefferson）多次挖苦地称赞他“所思所想多过他读过的书”。］[7]在潘恩的作品中，明显没有直接提及过去那些伟大的思想家，也没有广泛或深入讨论伯克可以夸口的务实政治。

潘恩在美国独立战争以及在英语世界对法国大革命的回应中占有非同寻常的地位，这绝非偶然，也不仅仅是因为时机好或文章写得好。与此相反，潘恩擅用修辞，这源于他有能力让没怎么受过教育的读者接触到深刻的哲学问题，并让这些问题显得急迫而紧张，很少有

政治思想家能做到这一点。在潘恩看来，政治是由原则推动的，他认为政治体系必须对应着理想的哲学目标——尤其是平等与自由。所有的政治制度不论体制多健全，结构多宏大，根基多深厚，衡量标准都应该是它们在推动人类的这些基本权益方面的成效。因此，政治原则及其在政治行动中的实例是潘恩学说的关键所在。与伯克相比，这一点在他的写作特色中更为突出。在一封写于1806年的信件中，潘恩是这样描述自己的："在我所有的政治著作中，从第一本发表的作品《常识》开始，我的动机和目的就是将人们从暴政以及政府不公正的制度和原则中解救出来，让他们得到自由，并建立一个属于自己的政府。"8潘恩一直在探寻构成政治生活的理论和思想，认为只有理论和思想正确的政府才能声称自己是合法的。

正因为伯克和潘恩既是政治思想家又是行动家，他们之间的争论为我们探寻政治秩序的起源开启了一扇窗口。因为他们，我们得以看清在激烈的政治辩论中所提出的主张是如何同哲学家在平静的书房中所提出的主张关联起来的。因为他们，我们得以了解在日常政治生活中，那些浮于表面的分歧是如何形成的。

伯克听到别人说应该把他和潘恩放在一起来理解总是很生气，他曾在写给朋友威廉姆·艾略特（William Elliott）的信中抱怨这种让他大伤脑筋的说法——"公民潘恩，他们总说那个家伙和我搅在一起。"9尽管潘恩和伯克互相看对方不顺眼，但是把他们视为对手可能才是理解他们的最佳方式。他们就像我们政治辩论中的两大党派一样，时至今日仍然一起出现。那么，就让我们将他们放在一起，看看能从他们那里学到哪些同那个时代及我们这个时代相关的东西。

---

1. 本书所引《对法国大革命的反思》中的内容均出自商务印书馆1999年出版的《法国革命论》（何兆武、许振洲、彭刚译），部分内容略有修改。——译者注

第一章
“舞台”上的两种生活

1788年8月18日晚上，大革命时期参与伟大政治辩论的两位最激烈的辩手坐下来一起进餐。尽管他们在过去的十年里发表了截然相反的政治观点，但当时他们还不清楚彼此间意见分歧的程度之深。据说他们共度了非常愉快而且和谐的时光。那天白天，埃德蒙·伯克写信告诉一个朋友：“我马上就要和波特兰公爵（Duke of Portland）共进晚餐，陪同的还有一位来自美国的大人物——潘恩。”[1]托马斯·潘恩后来写道：“从伯克先生在美国独立战争中所扮演的角色来看，把他当成人类的朋友是理所当然的事情；我们也正因为这一点才熟识起来。”[2]他们后来却因为截然不同的原因断绝往来，他们之间的分歧（很快就演变成针对法国大革命的公开辩论）不仅构建了那个时代的政治，而且在接下来的几个世纪里影响着全世界。

在那个夏日共进晚餐的伙伴分别代表各自所认同的思想，现在想来还是很有意思的。此外，鉴于他们之间的分歧，我们还可能诧异于他们如何能容忍另一方在场。但人并不是其意见的总和，在我们思考伯克和潘恩所代表的

思想之前，必须弄清楚他们是谁，并对他们生活的时代有所了解。这样有助于我们理解差异如此之大的两个人如何能在初次相遇时即使谈不上志趣相投，也还算得上同行的伙伴。

伯克和潘恩都是非凡年代里的非凡人物。他们都出身寒微，后来却成为了有名的大人物。他们一开始都是圈外人，后来在知识和个性的作用下实现了自我改变，在他们天生为局外人的圈子里成为大赢家。他们都是政治煽动者，是运用政治辞令的大师，他们政治观点的力量同其话语的力量一样有名。不论从哪一方面来说，伯克和潘恩都是那个时代的风云人物，尽管他们对那个时代所代表的东西以及当时政治的发展方向存在深刻的分歧。

在我们有关政治的想象中，18世纪后半叶经常笼罩着一圈几近神秘的光环。那个时代盛产令人高山仰止的政治人物，而且不知怎么的，既是政治家又是哲学家。在与托马斯·潘恩关系密切的熟人和朋友中，就有乔治·华盛顿（George Washington）、托马斯·杰斐逊、詹姆斯·麦迪逊（James Madison）、詹姆斯·门罗（James Monroe）和许多其他美国建国一代的传奇人物。他将本杰明·富兰克林（Benjamin Franklin）视为某种意义上的守护神，富兰克林曾说潘恩是他的“政治养子”。伯克同富兰克林也很熟，在富兰克林出任美国殖民地驻伦敦代表时就认识他了。在伯克的朋友当中，伟大的作家及道德家塞缪尔·约翰逊（Samuel Johnson）、历史学家爱德华·吉本（Edward Gibbon）、哲学家及经济学家亚当·斯密（Adam Smith），以及自国王乔治三世，每一个杰出的议会及政治人物，都可算作英国知识分子圈的指路明灯。

大量的哲学及实践天才同时出现并非偶然，而是顺应当时社会及政治的深刻变动。英格兰的光荣革命在伦敦重新建立了稳定的新教徒君主制，即使在一个世纪之后，在英美世界里宗教冲突仍在和平的表象下继续发酵。并且在美国独立战争和法国大革命摧毁欧洲的统治秩序之前，所有人就能明确感受到自由平等的启蒙思想给欧美大陆的政治传统带来的挑战，以及逐渐成形的工业制造体系给贵族经济制度带来的挑战，会在大西洋两岸产生深刻而持续的变动。

这些变动的本质和特征是伯克和潘恩主导的辩论的核心所在。但是对于后来扮演的角色，他们俩一开始都绝非理所当然的候选者。

“年轻的伯克先生”

埃德蒙·伯克出生于爱尔兰的都柏林，出生时间很可能是1729年1月。[3]父亲是一位出色（但终身贫困）的律师，同时还是一名新教徒。母亲来自南部的科克郡，信仰天主教，娘家姓是奈吉尔。在那个年代，这样的婚姻组合在爱尔兰也不是没有，但绝不常见。拥有一名天主教徒妻子意味着伯克的父亲——理查德——永远不可能进入都柏林的上流社交圈，而爱尔兰的宗教纷争（它们曾经并且仍然会导致经济及政治纷争）也将一直伴随着伯克的成长。在他出生的那一年，乔纳森·斯威夫特（Jonathan Swift）在《一个小小的建议》（Modest Proposal）中描述了爱尔兰穷人的悲惨命运。虽说伯克的家庭过得相当安逸，但他亲眼目睹了身边真正的贫穷。有时候，特别是在长时间探访他母亲位于乡下的天主教徒亲戚时，他还观察过他日后会认识的那些英国贵族无法想象的贫困——那是一种真正的煎熬。

按照当时爱尔兰跨宗教婚姻的惯例，伯克和两个兄弟随着父亲的信仰长大，信奉英国国教，妹妹则是信仰天主教长大。他早年在贵格会的寄宿学校接受教育，在那里展现出诗歌和哲学方面的才华。在那样一个时代，英国国教、天主教和抱持异议的新教教派（比如贵格会）之间经常存在尖锐的分歧（在英格兰和爱尔兰都是如此），伯克在十五岁之前尽力在这个三个圈子之间穿梭。因为家人之间的感情和邻里之间的尊重，教义的差别并没有在生活中产生实际的影响，这种经历影响着他的成长。这似乎让他产生一种持久的印象——现实生活要比理论上的生活复杂，但不是件坏事。他在都柏林有名的三一学院接受了大学教育，在学习经典作品的过程中进一步加深了他对现实中共同生活的团体难以言说的复杂感觉，并培养出对哲学与艺术的高雅品位。

尽管伯克的余生绝大部分在英格兰度过，他早期在爱尔兰所接受的这些教育（还有他独特的爱尔兰口音）一直影响着他。得益于此，他总能看到抽象的政治理想和实际生活之间的差别。他一直认为，通过累积的信任、温暖

的感情和自我节制而逐步实现的和解，可以让人们即便在面临社会紧张局势、政治压迫和经济困境时也能共同生活。

此外，伯克在爱尔兰的成长和教育经历还让他对语言，尤其是书面文字，抱持深沉的热爱。从三一学院毕业后，伯克就前往伦敦，表面上看是在父亲的要求下学习法律。但他很快就放弃法律学习，去追逐自己的梦想——成为一名写作重大公共问题的作家，跻身于这座大城市里的知识分子圈。伦敦是哲学及政治辩论的温床，小册子则是最常见的载体，其中的内容是长篇幅的论说文章（按照现在的标准，其中大部分都可算作一本简短的书），通常彼此应答，用更为深刻的原则来解释当前的政治问题。这些小册子迅速传遍刚刚在伦敦兴起的咖啡馆，并为人们浸淫哲学与政治营造了振奋人心的氛围。

从1756年最早发表作品《为自然社会辩护》（A Vindication of Natural Society）开始，伯克就着手应对政治生活的根本问题，并表现出回避具有潜在破坏作用的激进主义倾向。《为自然社会辩护》是一篇讽刺文章，嘲讽了博林布鲁克勋爵（Lord Bolingbroke）的论证风格。博林布鲁克勋爵是一位重要的政治家和思想家，在几年前就去世了，但他最后的著作《论历史的研究和运用》（Letters on the Study and Use of History）当时才刚刚出版。这本书以对宗教——包括官方国教——的批评而闻名。博林布鲁克认为所有有组织的宗教都是人造的，因此是没有根基的。除非有一种简单的自然宗教（或自然神教派），它并不宣称自己掌握了已经揭示的真相，而只是对上帝创造这个自然世界表示感激。只有这样的宗教才是合理合法的。他在“自然”和“人造”信仰之间划出了鲜明的界限，以理性科学的名义对前者表示支持，而将后者弃之如毫无根据的教条。在伯克的讽刺批评作品中，他模仿了博林布鲁克的风格和说法，但将其应用到了政治上，暗示所有人造的社会制度都应该被摒弃。他试图向读者表明如果这样的论证方式被用于逻辑推论，将导致什么结果。在他看来，那些旨在通过迎合自然的概念而反对传统制度来破坏宗教的论证，也可能破坏所有的政治权威和社会支持，消解掉联系整个社会的纽带。

约翰·莫利（John Morley）是19世纪伟大的传记作家，他曾经写道：“伯克第一部作品的出色之处在于他敏锐地发现了一个重要事实：在哲学界的学

术忧虑以及神学界更为喧嚣的煽动后面，潜伏着一股力量，它可能撼动整个公众社会。”[4]对所有的传统制度抱持尖酸而且过于简单的怀疑态度，基于这样一种科学合理性：不把任何事情视为理所当然，事实上还会故意忽略社会生活真实存在的复杂性。在伯克看来，这种态度不太适合社会研究，把它应用于社会研究甚至是危险的。在伯克的余生，他一直提醒人们警惕这股力量，并与之斗争。

从《为自然社会辩护》一书中，我们可以看出伯克早期倾向于围绕更富哲理性、具有政治和社会影响的主题写作，但距离日常政治还有几步之遥。这在接下来的一年（1757年）表现得更为明显，伯克在那一年发表了他意图最为明确的理论著作，也是他唯一一本真正意义上的书——《崇高与美两种观念之根源的哲学探讨》（A Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful）。这是一本有着深刻见地却很奇怪的美学著作，旨在探讨人类的美学经验。伯克试图基于爱与恐惧之间的区别，来解释美（或外形优美）和崇高（或摄人心魄）之间的区别。在英国的哲学思想家们针对人类知觉及经验的本源展开旷日持久的辩论中，这种说法还真是令人耳目一新。它打开了一扇门，让我们得以窥见在年轻的伯克身上逐渐显现的政治敏感性。伯克认为人类的本质依赖于情感（而不仅仅是理性）方面的启发和教导。他日后之所以坚持政府必须按照社会生活的形式和传统而不仅仅是抽象的公正原则来运转，这一想法发挥了决定性的作用。伯克曾写道：“在激发我们热情的过程中，理性的影响力远不及大家通常认为的那么广泛。”[5]感动我们的不仅仅是逻辑，因此政治必须对冷冰冰的论据之外的东西做出回应。

伯克的这两篇作品都获得了不大不小的成功，帮他在伦敦的文学圈显身成名。在塞缪尔·约翰逊那个相当活跃的圈子里，伯克是早期成员之一，其他成员还包括知名画家乔舒亚·雷诺兹（Joshua Reynolds）、爱德华·吉本、演员大卫·加里克（David Garrick）、小说家奥利弗·哥尔德斯密斯（Oliver Goldsmith）、詹姆士·包斯威尔（James Boswell）（后来为约翰逊撰写了传记）和那个时代其他杰出的知识分子。尽管伯克的作品总是倾向于政治和哲学问题，但他认为自己首先是一名作家，然后才是政治思想家。1761年，作家、政治家霍勒斯·沃波尔（Horace Walpole）在一次晚宴上撞见了老成的伯

克，并留下了生动的描述。沃波尔在他的私人日记中写道："年轻的伯克是其中一个客人，他模仿博林布鲁克勋爵的风格写了一本书，令人称道。他很敏感，依然透露着对作者身份的崇拜，认为没什么比身为作家更加吸引人，想着自己有朝一日也能当上作家。他总有一天会知道自己想错了。"6

当伯克涉足政治之后（很大程度上是出于现实的原因），他逐渐知道自己想错了。1761年下半年，伯克已经结婚，而且有了一个孩子，他需要一份稳定的生计，于是将自己的写作野心搁置一旁。他出任威廉·吉罗德·汉密尔顿（William Gerard Hamilton）的私人秘书一职，后者是一名雄心勃勃的下议院议员，很快就成为英国政府的爱尔兰布政司（带着伯克一起上任）。这个职位让伯克暂时回到他的出生地，让他可以更直接地观察当地紧张的宗教冲突，那正在噬啮着爱尔兰的灵魂。在他参与英国政治活动的许多年里，他总是对于自己被认为太过专心于爱尔兰事务而非常敏感，因为他出身于此。但他无法完全放手。他的跨宗教家庭，加上在汉密尔顿身边任职的经历，让他成为爱尔兰天主教基本权利的忠实捍卫者，这经常给他带来政治上的危险。

在这个岗位上任职三年之后，伯克离开了汉密尔顿，通过双方熟人的介绍，成为了罗金汉侯爵（Marquis of Rockingham）的私人秘书。他是辉格党的伟大领袖，后来曾短暂任首相一职，同时也是伯克最重要的政治靠山和朋友。罗金汉很快就发现了伯克非凡的才华和价值，包括他的博学、严谨以及娴熟的修辞技巧。他将伯克带入辉格党政治的核心圈，并在1765年安排他获选下议院的一个席位，这是伯克在未来三十年里的政治大舞台。

从那时开始一直到1797年去世，伯克投身于这个国家的政治生活，致力于协助英国安然度过那表面上看来永无止境的危机和当时面临的其他挑战，他对当时的一些重大问题抱持热情而公开的观点，其中包括：爱尔兰的宗教和政治难题、美国独立战争及战后形势、英国对印度的管理及不当管理、针对英国议会及选举制度的争议性改革、法国大革命的重大挑战以及紧随其后的欧洲战争。尽管伯克不再担任显要的行政职位，而且将绝大部分时间花在反对党的议会里，他还是很快成为英国政治圈中最出色、最有名的代言人之一。事实也证明，他手中的笔在那个时代的大事件中发挥了至关重要的作用。

伯克是辉格党领导人的顾问，确立了自己在该党派主要发言人的地位，而且很快成为呼吁政党在英国政治生活中占据一席之地的主要倡导者。在1770年的一份小册子《论当前之不满情绪的根源》（Thoughts on the Causes of the Present Discontents）中，伯克提出政党不是许多人所认为的那种为了各自利益而竞争的派系，而是由着眼于整个国家共同利益的人组成的团体。写作这本小册子的时候，爆发了一起丑闻，涉及乔治三世国王过度干预政府任命和公共岗位。在他看来，党派性不仅是不可避免的，而且是有益的，因为它以国家的最大利益为宗旨，按照不同的重心将政治活动划分为不同阵营。在这份广为流传的小册子和当时其他类似的小册子上，无疑都有伯克独特政治哲学的早期表现，他主张谨慎的治国手腕，呼吁关注民众的情绪（而不仅仅是物质需求）以及社会政治制度崇高的地位。他认为政治改革必须考虑到这些，并抱以尊重的态度逐步解决。

此外，这些小册子还展现了伯克娴熟的修辞技巧，他拥有写出漂亮警句的才华，还能明确且自始至终地展示对政治生活和社会的一贯看法。后来，伯克在描述政治家所需要的才能时曾说这种理想状态由“保守的倾向和改进的能力”组成7。他总是运用具有强大冲击力和令人难忘的书面文字让此更具说服力，用图片和思想让读者信服。

在此期间，伯克还为议会及金融改革投入了大量的时间和精力。随着政府管理不善和腐败被曝光，接连不断的丑闻一步步侵蚀着国民对政府的信任，伯克担心议员对这些丑闻的过度回应会威胁到英国混合政权的信誉。君主制本身（尤其是国王庞大的工作人员队伍以及昂贵的宅邸）的挥霍无度让他尤为担心，伯克提议重组财务体制来消除这一担忧。他还试图简化英国极端复杂的刑法（他认为这部刑法为小罪施以了过重的处罚），减轻对债务人的处罚。此外，伯克还敏锐地感觉到社会总是在变化，它的法律也需要改变。总而言之，他提倡渐进的变化，而不是激进或颠覆性的改革，他一直呼吁尊重现存的制度和形式。建设性的变革需要稳定，因此改革者必须始终谨慎。他在下议院谈到财政改革时曾说道：“推动这样的变革时，我的内心最深处都在战栗。我感觉自己正在从事一项交易……是我自己所能想到的最坏的那种。”8

伯克并不是一个热切的民主主义者，他不认为英国下议院的议员只能给推他们上位的人充当传声筒，他甚至在1774年告诉选民自己应该为他们奉献判断力，而不是服从。[9]尽管伯克曾就保留英国存在已久的制度发表过激情洋溢的观点，但他在议会的早些年里其实是一名改革者，目标是财政政策和贸易政策，以及限制天主教和新教异见者自由的法律、刑法。此外，他还反对奴隶贸易，认为它是不人道、不公平的，并抵制国王干预政治。

美洲危机在18世纪70年代中期发酵至顶点，而伯克对此的态度混杂着保守与改革。如他所见，诺斯勋爵领导的托利党采取了不当的措施，试图通过向美洲人（没有与之商议）征新税来偿还战争债。争论议会是否有权向美洲殖民地征税的人们搞错了重点，而辩论双方几乎人人都在谈论这个问题。伯克认为议会当然有这个权力，因为它统治整个帝国的合法权力是毋庸置疑的。但是，拥有这种权力并不意味着议会必须行使这种权力，并不意味着这是政府的明智之举。在他看来，管理“人的政府”不是要实施冷冰冰的规定和原则，而是趋向于用温暖人心的情感和牵绊来创建最牢固、最团结的社会。当然，伦敦方面可以同美洲人合作，以实现更大的好处，而不是要求对方同意。

伯克表示“政治不仅要适应人类的理性推论，还要适合人类的天性。其中，理性只是一部分，而且绝非最重要的那部分”。[10]在《论与殖民地和解的演讲》（Speech on Conciliation with the Colonies）中，他说美洲人随着时间培养出了顽固的自由习惯和独立精神。如果要像统治英国人那样统治他们，必须顺着他们的特性，采取一些合理的措施。这样一来，伯克就把他自己放到了那些最热切地倡导独立的美洲人（包括托马斯·潘恩）的对立面上，因为他否定这些人对权力和原则的基本诉求，他认为这些诉求不仅在那种情况下是虚假的，而且总体上不利于政治判断。伯克当然相信政治权力的核心重要性，但他认为社会中的权利不应该脱离义务，因此在理解时也不能脱离具体社会的具体情况以及具体时机。他认为在那个时代，更加激进的自由派将政治视为一种哲学几何，应用原理和假设得出一个正确的答案，但这在真实的社会里行不通，或者说不太行得通。在面对现实问题时，他选择站在激进派一边，最后得出结论——如果诺斯领导的党派不能谨慎地统治美洲人，那么应该为了帝国的利益给他们自由。

通过这些演讲，我们逐渐感受到伯克对社会与政治的理解之深刻，尤为明显的是他对下面这个问题的理解：如何妥善协调政治变革，以及如何在对公平的渴望和对社会稳定的需求之间获得平衡。我们会发现这是他心里最重要的问题。在美国独立战争之后的那些年里，这些观点又促使伯克去制止和反对滥用政府权力。他写道："政府对这样的事情都很感兴趣——即便经过暂时的动荡，最终还是可能安抚统治对象的内心，博得他们的好感。"[11]过度使用和不必要地滥用政府权力可能有损于这种好感，这种想法让伯克开始担心18世纪60年代早期国王过度参与政治，美洲人从60年代后期开始一直持续到70年代的愤怒，以及英国在80年代对印度本地人的虐待。出于对这些问题的担忧，伯克甚至在1787年提出对英属印度总督沃伦·黑斯廷斯（Warren Hastings）的弹劾，持续了很长时间，但以无果告终。这一切让伯克成为著名的改革者，但原因不同于同阵营的大多数盟友。他从来都不是一个激进地推动现代化的人，这一点与辉格党里的其他成员不同。但是他认为他们的努力有可能抵消滥用权力的影响，此时他身上其实带着一些更为激进的元素。

对于一个坚定而快乐的人，滥用权力并不是消解对他们而言至关重要的感情的唯一元素。将政治分解为抽象的权力和原则，会严重损害民众感情、彼此的牵绊和基本的人类尊严。事实上，伯克在最早发表的作品里就指出，从长远看来这种损害非常危险，因为它鼓励对政治抱持激进的态度。政治首先是关于生活在一起的特定人群，而不是关于要实施的一般规则。伯克对此的强调导致他反对当时许多激进的改革派提出的那种自由主义。他们思考自然的利己主义特征，谈论与生俱来的权力，并试图将同样的原则直接应用于政治生活。在《论课税美洲的演讲》（Speech on American Taxation）中，伯克写道："我不考虑这些抽象的差别。这些说法我一点也不想听。"[12]

这种思维方式将伯克塑造成一位警惕激进变化、以失效制度为对象的改革者，以及一位警惕权力滥用、护卫神圣传统的斗士。如果只了解他在某些具体问题上的最后立场，而不熟悉他的推理过程，就很难读懂18世纪80年代末期（与托马斯·潘恩相遇时）的伯克，而且容易误解他。而潘恩，非凡的经历造就了他的卓越，因而也不大容易读懂。

"有着独创精神的高尚青年"

1737年1月，托马斯·潘恩出生于英格兰南部的塞特福德。父亲是一名紧身内衣制造商，同时也是贵格会教徒，母亲则是英国国教的信徒。潘恩在母亲的教堂受洗，父母认为这也许会让他在未来获得更多机会。潘恩的父亲更加严守教规，潘恩小时候经常陪伴父亲前往贵格会的礼拜堂。尽管潘恩长大之后经常批评贵格会的苦行（曾开玩笑说如果上帝在创世的时候征询贵格会的意见，那么全世界的花都将是灰色的），但有一点确定无疑——贵格会严苛的道德准则对他的成长产生了深深的影响。终其一生，他的这一想法根深蒂固：有关公正的法律应该简单明了，而且偏向弱者一边，我们没有任何借口去忽视他们。

父母信奉不同的宗教，让他感受到社会的复杂，潘恩的亲身经历似乎让他认为宗教上的争端没有任何意义，真正紧要的是道德（他认为与宗教不一样）。他后来写道："我的宗教就是行善。"13

潘恩的父亲一直很努力地工作，但也只是不至于让这个家庭陷入贫困。潘恩聪明，爱读书，七岁的时候被一所语法学校录取。父母省吃俭用，好供独生子上学，但也只够潘恩在那儿接受五年教育。潘恩接受的正式教育仅止于此（从那时开始，潘恩一直勤勉地自学）。14

在跟随父亲做了一段时间的学徒之后，他在伦敦待过很短一阵，白天做生意，晚上就领略这座城市的文学咖啡馆文化。七年战争期间，他甚至在一艘海军军舰上做船员，服役了几个月，额外挣了些钱。为了找一份更稳定的工作，他离开伦敦，先是到了多佛，随后又在英格兰东南部的桑威奇镇做制作胸衣的小生意。潘恩不大喜欢他的工作，但那能让他维持生计。他把业余时间都用来阅读，尤其是有关诗歌、历史和科学的书籍。1759年，他与玛丽·兰姆伯特（Mary Lambert）结婚。妻子在结婚之前是桑威奇镇的一名女佣。

这样看来，潘恩是以英国劳动阶层的一员开始人生之旅的。然而1762年妻子和孩子都死于难产，他的世界发生了天翻地覆的变化。失去至亲的痛苦让他绝望，潘恩离开了他从事的行业以及空荡荡的家，成了一名税吏——专门针对诸如咖啡、茶叶和酒类商品的流动收税员。

税收行业的腐败是众所周知的。收税员的工资非常低，又被指望应付这样一份费力不讨好的工作——要求普通店主补缴税，甚至还要打击走私和黑市的投机行为。他的许多同事都会收受贿赂（潘恩从他辖区里一个店主的手里租房时，也被指控违法）。这个经历让潘恩认识到政府腐败和工作人员滥用职权的可能性，这种感觉一直伴随着他。

在从事这份工作的时候，他重新开始生活，在同事中结交朋友，并于1771年再次结婚。但工作条件实在太糟糕了。1772年，潘恩在东萨塞克斯加入了由同事发起的一项活动，游说国会给予更好的报酬和待遇。他被称赞为博览群书、善于辞令的收税员，同事们则委托潘恩把他们的遭遇写出来，送到政府官员面前。这是他第一次尝到政治行动的兴奋滋味，并促使他写下了第一篇政治作品——一本二十页左右的小册子《税务官员的状况》（The Case of the Officers of Excise），在同事中激发了无限热情。

这本小册子和他后期更为著名的作品一样，将律师般谨慎的辩论、详尽的事实和数据以及充满激情的段落巧妙地组合在一起，还时不时出现一些具有冲击力的华丽文辞。此外，潘恩还在其中描述了自己的贫困生活，甚至还有失去第一任妻子的痛苦。当时有种说法，认为税务官员可以有法子用政府支付的工资勉强应付生活。潘恩对此的回应简直如雷贯耳："那些从未挨过饿的人在那里优雅地谈论控制饮食；那些从未经历过苦痛的人对道德标准的影响力高谈阔论。但是，贫穷和痛苦一样，是无法被治愈的失聪，从未被人聆听；这些谈话没有任何作用；'生存还是毁灭'，这是唯一的问题。"15

这是推动历史向前的声音。但在那个时刻并不能推动议会有所作为。在1773年到1774年冬天，潘恩把所有时间（向工作单位请了假）都用来在伦敦发放这份小册子的抄写本，游说议会成员。他的努力没有任何结果，反而让他丢掉了工作，债台高筑。最后，妻子再也无法忍受，选择结束他们的婚姻。

但是，给潘恩带来麻烦的偏执并没有彻底毁掉他。他破产后生活在伦敦，在此期间一个朋友将他介绍给时任北美殖民地驻英代表的本杰明·富兰克林。富兰克林一直都善于为北美殖民地发现人才，潘恩的聪明和干劲让他印象深刻，建议他到美洲重新开始，并写了一封不吝赞美之词的推荐信，为他

提供方便。富兰克林写道："我诚心推荐持信人，他是一位有着独创精神的高尚青年。"[16]1774年11月30日，潘恩抵达费城。就像他之前及之后的许多人一样，潘恩在美洲重新出发。他渴望重新起步，但出发点不是出生时就已注定的工人阶级的身份，而是他通过长时间自学哲学和政治得到的新起点。改头换面的潘恩很快就为人所知。

潘恩几周之内就在罗伯特·艾特肯（Robert Aitken）那里找到一份工作。后者是《宾夕法尼亚杂志》（Pennsylvania Magazine）在费城的印刷商和出版商。到1775年春天的时候，来到美洲仅仅半年的潘恩就成了该杂志的编辑，经常在上面发表文章。他写作的社会及政治主题涵盖的范围非常广泛，从当地丑闻到国际事务，不过他的作品总是毫不掩饰自己意在保护贫者和弱者的道德说教。尤其是其中一篇强烈谴责奴隶贸易的文章，吸引了本杰明·拉什的关注。拉什是一名出色的医生和政治家，同时还是费城一个规模虽小但是非常了不起的知识分子团体的非正式组织者。拉什将潘恩带进这座城市最核心的政治和文学圈子，潘恩的作品在那里名声越来越大。

在这些早期作品中，潘恩非凡的修辞技巧和对当时盛行的启蒙运动的领悟都有所显露。启蒙运动代表着当时的自由主义观点，包括致力于争取个人权利、政府应当守护这些权利的理论、因为权利被侵犯而理所当然产生的愤怒、为了那些在强者铁蹄之下受苦的弱者争取公正的不懈热情。有时候，单单修辞技巧就能征服读者，就像伯克的作品一样。伯克出色的表达能力最常用来展现社会及政治生活的复杂，而潘恩则最常用其来说明一种简单性——他认为可以应用关键原则来识别那条通往未来的公平正义之路，而我们理应去找到那条路，并沿着它一直走下去。潘恩的观点在此开始成形，虽然并非完全原创，但却十足是当时启蒙运动自由主义（或激进主义）观点的代表。在早年间，潘恩就为许多人发声，而且比大多数人取得了好得多的效果。他后来更为出色的作品也是如此。

潘恩的杂志通常会避开当时那个突出而且愈演愈烈的政治问题——脱离英国统治的可能性。他的出版商怕得罪那些反对独立的订阅者，而潘恩自己起初也不确定自己在这个问题上的立场。但是，当事态逐渐演变成一场美洲人民的起义时，潘恩开始相信不可能在公正的基础上同英国达成和解，于是他拿起手中的笔参与了争取独立的事业。起初，他在《宾夕法尼亚杂志》之

外的地方匿名写作。他最初的尝试是在脑海中想象两名英国将军之间的对话，于1775年1月发表在《宾夕法尼亚周报》（Pennsylvania Journal）上，提出英国对和解并不感兴趣。[17]在那之后，他发表了各类文章、观察报告甚至诗歌来宣传美国的独立战争事业，起初语态平和，并考虑同英国达成和解的可能性，但逐渐变得更为铿锵有力，并且越发强调独立。1775年10月，他发表了一篇简短的文章《认真的思考》（A Serious Thought），阐述了英国在其帝国范围内（包括美洲）到处侵犯个人权利的行为。他写道："当我想到这些，便毫不犹豫地相信上帝最终会让美洲脱离英国的统治。无论称之为独立或其他什么，只要它是上帝和人类的目标，便会继续下去。"[18]

在发表这些短小文章的同时，潘恩开始以更广泛和持久的方式支持独立事业。早期，北美和英国军队之间爆发了几场战斗，乔治·华盛顿受命指挥军队，在这些事件的促使下，潘恩找到了自己的方法：说服人们去战斗并且（可能更为重要的是）说服殖民地的精英支持独立事业。在1775年的最后几天，他为此写了一本长篇幅的小册子，一开始打算命名为《显而易见的事实》（Plain Truth）。潘恩的朋友拉什读了文稿之后，鼓励他立即出版，并建议改名为《常识》（Common Sense）。

这本长达五十页的小册子对英国国王、世袭君主制以及英国政治的实践及前提进行了彻头彻尾的批评。此外，他还说明了政治哲学的起源。在最初印制的小册子的扉页上，潘恩向读者介绍了这篇作品的主要内容，包括四个主题："泛论政权的起源和目的，并简评英国政体；论君主政体和世袭；对北美目前形势的意见；论北美目前的能力：附带谈一些杂感。"[注]小册子在开篇就为辨别合法及非法统治确立了一些原则：政府存在的意义就是保护全体公民的自由与安全，如果做不到这一点，不管它的背景如何，都愧于其政府之名。

这些直白的、最基本的原则表达了潘恩支持独立的原因，《常识》声称根据这样的原则和权利做出判断是处理政治唯一正确的途径。潘恩运用每一个读者都能理解的语言，不惜花费大量笔墨为他抱持的立场阐述理由——反对英国统治殖民地（议会中并没有殖民地居民的代表）、反对英国本国政治体制（给予国王统治国民的绝对权力，而政府是理应为这些人服务的）、赞

同建立一个由人民选举产生并对人民负责的共和政体。[19]他得出结论："不论他们认为这有多奇怪，也不论他们有多不愿意这样去想，都不重要。我们可以给出许多不容辩解和令人警醒的理由，告诉他们除了公开而坚决地宣布支持独立，再没有其他能快速解决问题的方法。"[20]

潘恩更早时候的努力虽然也受人瞩目，但《常识》简直轰动一时。几个星期之内，它就在殖民地广为流传，有些片段还被刊登在报纸上。小册子共卖出了几万册。[21]在那个当口，许多有思想的殖民地居民正在思考他们的领袖是不是利用世界上最强大的军事力量，漫不经心地将他们引向一个大灾难。与英国之间的这场冲突难道仅仅是由那些富有的精英发动的反对税收的抗争？《常识》铿锵有力地给出了否定的答案：这是一项正义的事业，值得我们去抗争。这份小册子为那些已经倾向于独立的人提供了直白而热情的支持，同时为那些还在观望的人给出了冷静而合理的论证，看上去还挺有说服力。1776年4月，乔治·华盛顿在给他的朋友约瑟夫·里德（Joseph Reed）的一封信中写道："我最近收到了几封寄自弗吉尼亚的私人信件。我发现《常识》正在许多人的心里引发了巨变。"[22]

在接下来的几个月里，潘恩很快成为支持独立事业的文坛领袖。他发表了一系列的信件，以回应对《常识》的批评，并协助起草了宾夕法尼亚州的新宪法，希望在现实中实施那些被视为革命动力的原理——在一个代议制政府的管理下，公民都是自由而平等的。此外，潘恩还直接为战争出力，曾担任多位官员的秘书，并随军记录下他们的努力。对华盛顿的军队而言，1776年秋天相当难熬，那些倡导独立的人士气非常低。为了提升士兵及其支持者的士气，随军来到新泽西的潘恩写下了一篇名为《美洲危机》（The American Crisis）的文章。这是潘恩"危机"系列文章中的第一篇，开篇是潘恩最为脍炙人口的名句："这是考验人们灵魂的时刻。在这场危机中，那些能共享安乐而不能共患难的士兵和见风使舵随时俯仰的爱国者会退缩，不再为国效劳；但那些坚持下来的人现在理应受到热爱和感谢。暴政和地狱一样，是不容易被打倒的。但我们心存慰藉——抗争越艰难，胜利就越荣耀。太容易得到的东西，我们反而不会重视：万物唯有珍贵始有价值。"[23]

在接下来的七年战争岁月里，潘恩发表了十六篇“危机”系列文章，每一篇都针对当时危急的形势而写。其中几篇都是准确的情报，有些是专为部队鼓舞士气的，其他则针对英国政府统治殖民地的非法性高谈阔论。所有的文章都基于潘恩在《常识》中列出的论据和世界观。与此同时，潘恩还积极参与战争的管理工作——在大陆会议的外交事务委员会担任秘书，后来又为宾夕法尼亚州议会工作。此外，他还继续就公共问题发表文章和小册子，内容包括呼吁建立一个更加强大的中央政府以推动战争的进展，主张结束奴隶制。

在战争快要结束的时候，纽约州议会把位于新罗谢尔的一块农场送给他，以表彰他为独立事业所做的杰出贡献。这块地是从一个反对独立的家庭那里收缴的。潘恩一直在那里住到1787年，大部分时间都花在科学实验和发明上，其中最为著名的要数一座铁桥的设计——它只有一根单拱桥身，可以横跨河流之上，又不会阻碍大型商船的航行。在美洲和欧洲的河流上，大型船只越来越多。他似乎将政治抛到了脑后，但是他无法脱离太久。

1787年春天，潘恩开始为自己的桥梁设计筹资，他心里清楚只有在欧洲才能搞到钱。因此前往法国和英国寻求支持，希望至多离开一年。他的确在英国找到了几名投资者，最终，一座采用他的设计的桥梁在英格兰北部的威尔河上修建起来（另一座建于几十年之后，至今仍跨立在宾夕法尼亚州布朗斯维尔的但雷普河上）。就如同他曾经料想的一样，潘恩在旅途中也遭遇了巨大的政治动乱。在法国，空气中都可以嗅到革命的味道，英国同样也有躁动不安的感觉。

和大西洋两岸的所有人一样，潘恩一直相信美国独立战争会在世界历史上开启革命的新篇章。平等和自由的原则放之四海而皆准，无法再被压制：“如果没有随之而来的政府原则及实践的变革，美国的独立（仅被视为脱离英国的统治）也就变得无足轻重。美国不仅表明了自己的立场，同时也表明了全世界的立场，她的视野超出了她从中获得的好处。”24他彻头彻尾地希望革命的理念能传到英国和欧洲大陆。

潘恩在法国一直待到了1787年夏天快结束的时候。在此期间，他的桥梁设计方案吸引了众多关注（尽管没有获得资金支持），他的名声早在他到来

之前就已经在激进派和革命派的圈子里叫得很响了。在他看来，那个时期的巴黎就像独立战争爆发前一年的费城。他清楚惊天动地的大事变即将来临，而他对此寄望甚高。那年秋天，他前往伦敦，为桥梁设计寻求支持，同时也为了会见曾经支持美洲独立事业的一部分人，埃德蒙·伯克当然算得上其中一位。

因此，潘恩在看待同伯克的会面时，以为伯克和其他英国辉格党的领袖志趣相投，和他一样为美国独立战争的思想基础所征服，并为它在其他地方引发民众起义的可能性感到兴奋。关于伯克最主要的担忧和当务之急，潘恩错得相当离谱。与此同时，伯克本人当然清楚潘恩所扮演的角色以及由此获得的名声，当然我们不太清楚伯克在遇到潘恩之前有没有读过他写的《常识》。1777年，伯克在《致布里斯托城行政司法长官书》（Letter to the Sheriffs of Bristol）中提到“那份著名小册子的作者让人们在思想上做好准备迎接独立”，或多或少说明作者是因为英国政府滥用权力而导致他抱持现在的观念。[25]但是，他在任何地方都不发表针对《常识》中的激进政治观点的反对意见，而看上去伯克在遭遇这些观点时，是不太可能做出心平气和的反应的。

最初的会面

伯克与潘恩曾在1787下半年有过非常短暂的初次接触。[26]之后，在1788年夏天，他们不仅共进晚餐，还一起在伯克家里过了好几天。伯克写道自己曾招待“著名的潘恩先生，也就是《常识》和‘危机’系列文章的作者、北美大陆会议的外交事务秘书”，指出他“并不觉得见到活跃于这样的大事件中的人物有什么不好”[27]。潘恩的主要兴趣在于推动桥梁设计的进展，显而易见，这两个人在很大程度上避免谈论政治，相处得相当不错，并在这次会面后一直保持联系。在1789年1月写给杰斐逊（当时仍在巴黎）的一封信中，潘恩写道：“和伯克先生关系很亲密。”[28]

潘恩在巴黎的时候，法国政治圈激进派的领导人注意到了他。他的名声（在这样一个重视作家的文化中）、他的人脉资源以及政治活动，都仿佛为

他们量身打造，巴黎当时的精神（大革命一触即发）深深吸引着他。很快，他放弃了一年之后返回美国的想法，认为自己可以代表美国或是美国精神，在法国或是英国发挥点作用。

与此同时，伯克非常担心英国国内的事务。1788年11月，乔治三世国王病重（现代的一些研究者认为这是由于他的饮食中长期含有低剂量的砒霜），表现出心理失衡的严重征兆。他会滔滔不绝地说英语和德语，每次说上几小时，口泛白沫，没人的时候尤其如此。他完全无法履行自己的职责。很快，有关摄政（国王的暂时替代者）的讨论开始了，并引发了一场有关摄政王权力的政治危机。

最权宜的摄政王是在国王的病情证实无法治愈之后继承王位的那个人：他的儿子——26岁的乔治王子。众人皆知，这位王子对托利党首相（小）威廉·皮特（William Pitt）充满敌意，但和辉格党领袖查尔斯·詹姆士·福克斯（Charles James Fox）在私底下却是好朋友。皮特正努力不让自己的政府被解散，提出了一份摄政草案，对摄政王的权力设置了方方面面的限制，迫使摄政王保留当前政府，限制他行使大部分的君权。与此同时，福克斯则坚决认同乔治王子具有接替王位的世袭权力。这两人也因此发现他们各自扮演的角色发生了逆转。托利党通常是维护君主特权的，现在却坚持国王必须向议会负责；辉格党原本是支持君主立宪制度下的议会权力，现在却承认统治者的继承权。皮特的提案势将推动一场具有非凡意义的宪政危机，提案差点就通过了，就在那时（1788年3月），国王病愈，危机结束。

这一事件后来被称为“摄政危机”，让伯克深感动摇，并开始警醒。如前所述，伯克不是一般的辉格党人。他内心最根本的动机不是改革的倾向（在他那个时代，大多数辉格党人都不倾向于改革），而是维护社会稳定团结的渴望。他之所以是辉格党的一员，是因为辉格党支持1688年英国“光荣革命”的遗产。伯克是为了保留旧的政权而看重那场革命（在这场革命中，议会推翻了信奉天主教的詹姆士二世国王，让威廉与玛丽分享王位，重新确立了信奉新教的王位继承人，避免了一场灾难性的宗教战争），而不是像有些更为激进的辉格党人所说的，是为了引入旨在创建共和政府的议会至高权力的新原则。用伯克的话来说，这是“一场没有发动就被制止的革命”[29]。因此，伯克虽然在18世纪60年代和70年代早期十分担忧过度的王权，伯克现在

发现君王在英国政治体制中所扮演的角色正受到威胁，这让他同样担心。他所在的政党也对摄政感兴趣，这让他立场更加坚定。伯克开始对英国政治体制最基本的稳定感到不安，这可以从他在这场危机中的表现看出来。看到托利党人反对王权，而许多辉格党成员渐渐相信他们立场的正确性，不由得让他担心在英国将爆发一场破坏力巨大的共和革命。这在各方面都影响了他对即将在法国发生的事变的反应。

托马斯·潘恩到伯克家做客后，两人曾通过几封简短而友好的信件，但于事无补。在危机爆发的过程当中，他在法国给伯克写信，建议伯克“提议召开国民大会，正当当选，从而将国家的状况纳入考虑范围”，从零开始重组政权。30这样的想法，与伯克的保守主义倾向相去甚远，我们没有证据表明潘恩收到了伯克的回信。伯克可能就是从此刻开始认识到自己和潘恩在政治观点上的鸿沟。

伯克激烈反对托利党在摄政危机中所玩的花招，并为此付出了代价。在下议院关于摄政的辩论中，他被自己提出的质疑冲昏了头，指责皮特本人想与威尔士亲王竞争王位。伯克实质上是在下议院给这位首相安上了叛国罪。这番言论招到了下议院的正式斥责，也让伯克所在的辉格党的领袖们深感沮丧。在他们看来，这一举动意味着他们的地位在关键时刻被削弱了。此外，辉格党内的许多人都认为伯克过分关注英属印度总督沃伦·黑斯廷斯的弹劾案，更加加深了这份沮丧。伯克认为沃伦·黑斯廷斯残酷地虐待当地居民。伯克对弹劾案的关注，与他担心英国政权的名誉的立场是一致的。但这一次的弹劾审判拖了很久，超出了辉格党领袖们的预期（事实上最终持续了很长的时间，直到1794年宣告无罪才结束），他们担心伯克为审判投入的热情会给辉格党带来不好的影响。

1789年夏天，在各种挫败的打击下，又出于对辉格党同人维护英国宪政的担心，伯克打算退出政界。他在给朋友查尔蒙特伯爵（Earl of Charlemont）的信中写道：“在人生中会有这样的时刻——如果一个人无法得到某种程度的权势——它源于王子或人民给予的信心，有助于他开展工作，让他无须终生奋斗就能达成有益的目标——那么他就会变得懈怠。”31

但他并没有退休。这封写给查尔蒙特伯爵的意志消沉的信，上面标注的日期是1789年7月10日。四天过后，巴士底狱被攻陷，伯克政治生涯中最为人所知、最紧张的时期也就此拉开序幕。正是这一时期最为直接地让他陷入同潘恩的对立。

法国大革命

在法国发生的事变，是积压已久的能量的爆发。在一场旷日持久的经济与政治危机当中，大部分民众陷入经济困境，对国王及其政府的怨恨累日叠加，释放是不可避免的。1789年7月的第二个星期，发生了史无前例的暴动、劫掠以及公众同武装力量的对抗，高潮就是攻陷巴士底狱——一座象征着王权的监狱和堡垒。攻陷巴士底狱，算不上准军事行动，说是聚众闹事更确切些。最后，监狱长官被公开刺死、斩首，人们将他的头戳在一根长矛上，走过巴黎的主要街道，这为大革命的早期阶段奠定了基调。但是愤怒的发泄永远伴随着对正义的呼吁，以及在自由平等理念上建立新政府的诉求。

到了8月下旬，革命领导人重新掌控事态的发展，发表了一份原则声明（部分模仿《美国独立宣言》）。这份声明就是后来所说的《人权和公民权利宣言》（Declaration of the Rights of Man and of the Citizen），呼吁组建代议制政府，尊重人类尊严。有关这场发生在欧洲腹地的巨变，它的性质迅速成为当时的热门问题：巴黎是被疯狂而暴力的恐怖分子掌握，还是行将迎来开明、理性的政治新秩序?

在革命前期，英国人大多抱持积极态度，伯克的辉格党同人尤其相信法国正在仿效英国的自由推动政府自由化。辉格党党魁查尔斯·詹姆士·福克斯开心而充满热情地回应巴士底狱的攻陷：“这是世界历史上最伟大的事件！也是最好的！”[32]从一开始，伯克的回应就谨慎得多。他承认旧制度的不公，但也担心革命者的狂热。在8月9日给朋友的信中，伯克写道：“英格兰吃惊地看着法国争取自由的抗争，不知道该责骂还是叫好。”

> 他们的精神确实值得我们称赞，但巴黎人从前的残暴就这样爆发出来，让人震惊。没错，这可能仅仅是一次突然爆发。如果是这样，那它

不能说明什么；但是，如果它本性如此，而不仅仅是事出偶然，那么这些人不适合享有自由，必须采用强硬的措施去纠正他们，就像之前的统治者一样。人必须能够充分地自我克制，才能得享自由，否则不仅对自身无益，在其他所有人眼里也都十足招人厌。事态会如何发展，现在还很难说。[33]

事实证明，这些感想已经是伯克对大革命最积极的评价。随着时间的流逝，革命者的本性（尤其是在哲学上的野心）变得越来越明晰，伯克也从怀疑派变成了坚定的反对派。1789年10月在对凡尔赛的攻击中，一伙暴徒侵袭了年轻的王后，差点置其于死地，这让伯克发现革命不仅失控，而且旨在破坏将人们凝聚在一起至关重要的深沉感情和社会羁绊。他担心革命已经成为法国及其邻国的重大威胁。我们将会发现，在伯克有关大革命的作品中，这一事件引发了最有名、最铿锵有力的文辞。从写于那个10月的信件中，我们可以清楚地看到他后来表达的感想并非为了做样子而装出来的，而是他的真实感受。10月10日，伯克写信告知儿子从法国传来的最新消息，并总结道："看上去，组成人类社会的各个元素都分崩离析了，一个由恶魔组成的世界将取而代之。"[34]摄政危机之后不久，伯克目睹法国将暴民统治同他最早公开发表作品时就一直担心的僵硬、冰冷的政治哲学结合在一起。这样的观察结果让他开始为未来的政治稳定担心，在他看来，这种稳定对自由至关重要。

伯克看到了混乱和恐怖，但托马斯·潘恩却从中看到了美国独立战争和权利与合法政府的自然延伸。摄政危机让他深受打击，他认为从中可以看出辉格党及英国社会无意于激进的民主化。因此，潘恩将自己的野心和希望转向法国。他在大革命爆发几个月之前回到那里。之后，他结交了革命早期的领导人（尤其是其中的拉法耶特侯爵，他曾在美国独立战争中发挥重要作用），参加了他们的一些会议，真正在起草《人权和公民权利宣言》的过程中起了点小作用。那个夏天发生的事情让潘恩感到兴奋，开始主动地为英美世界的革命者谋求支持。

潘恩没有意识到伯克对于大革命的看法与自己截然不同，还从法国给自己从前的东道主写了好几封信，描述当时的情形，希望为革命派在伦敦的事

业争取一位重要的盟友。在这个过程当中，潘恩向他通报的形形色色的消息，一定让伯克心中警铃大作。其中最有名的是潘恩写给伯克的最后一封信，这封信写于1790年1月17日，向他转告了从托马斯·杰斐逊（刚刚回到美国，但对于巴黎的消息依旧非常灵通）那里听来的一则传闻。杰斐逊满怀热情地写道，国民大会乐意"在整个大不列颠联合王国点燃革命的火焰，同它一起灭亡，而不是放弃他们彻底改变政府计划中微不足道的一部分"。潘恩在杰斐逊充满激情的描述后面又补充道："国民大会正在确定界线，把这个国家（横向和纵向）划分为八十三个部分。此举的目标在于彻底放弃省份的名称，以及由此导致的省份差异。"[35]潘恩显然相信这一积极举动旨在打破存在已久的地方偏见和情感，从零开始，理性地打造法国新形象，这不仅明智，而且鼓舞人心。它标志着新政府愿意按照新的而且更好的原则重建法国社会。

潘恩希望这个消息能让伯克开心，或者鼓舞他去支持革命事业。但对伯克来说，没什么比这样一则如此极端主义而且筹划消除已经深入人心的地方情感的消息更让他烦恼，唯一的例外可能是潘恩不祥（潘恩说起来倒是充满希望）的预言——"法国大革命必定是欧洲其他革命的先驱。"[36]这封信无疑让伯克证实了自己的忧虑，并使他对法国大革命产生最深切的担忧。最让他担心的是——一方面是冷静的诉求，另一方面又实施革命的暴行（暴民统治的理论依据存在于形而上学的抽象概念中）。潘恩当然不提倡暴民统治，但他支持革命的理由正好是伯克最担心的部分，也就是会削弱人们对自己所在社会的政治制度及传统的敬畏。在潘恩看来，这场革命直接应用了启蒙运动的政治哲学，试图用具体事例来说明个人主义者的平均主义理性是怎么一回事。

伯克读到了一位杰出并受人尊敬的一神论者理查德·普莱斯（Richard Price）在1789年11月份演讲的文稿之后，启蒙运动政治哲学传播（尤其是将革命的观点传到英国）的可能性在他的脑海中变得越来越大。他在革命（也就是光荣革命，也叫1688年英格兰革命）纪念社团发表的演讲，指出法国大革命证实了英国革命的原则。他认为英国宪法在诞生之初就赋予人们这样的权力——如果他们的个人权力（从启蒙运动的自由主义观点来理解）得不到

保障，就有权推翻他们所处的政权。在实施自身原则方面，英国政治已经落在了法国的后面。他满怀激情地告诉自己的听众：

> 这真是一个多事之秋！感谢上苍，让我生逢其时，目睹这一切……我看到，三千万愤怒而又意志坚定的人民，他们蔑视奴隶制，以不可抗拒的气势要求自由。他们的国王在位的时候耀武扬威，独裁的君主却向自己统治的人民投了降。在分享革命的胜利果实之后，我又目睹了另外两场同样荣光的革命。现在，我想我看见人们对自由的热爱已成为潮流，并四处传播。37

革命纪念社团将普莱斯的演讲稿印制成小册子出版，给法国国民大会也送了一份，并附上了一封围绕普莱斯的主题撰写的信，特别指出“法国成了光辉的典范，鼓舞着其他的国家去维护人类不可剥夺的权力，从而实现欧洲范围内普遍的政府改革，打造一个自由而幸福的世界”38。

后来，伯克十分不以为然地写道：阅读普莱斯的道德文章以及附送的信件，让他“深感不安”39。他忧心的不仅是法国对革命的庆祝，尤为担心普莱斯希望按照法国大革命的模子重塑英国历史的企图。普莱斯曾说过光荣革命本身就确立了这样的原则——君主应该服从大众的选择（这恰恰是伯克在摄政危机中反对的观点），光荣革命确实是因为“不可剥夺的权力”而起。伯克看到他的辉格党同人们的思想中已经渗入了这样的因子——为了革命事业改变英国的政体。在他有关法国的作品中，伯克最为坚定地反对这种做法。

伯克决定不顾辉格党内以及全国范围内盛行的观点，就普莱斯的演讲做出回复，一有机会就对法国大革命表示反对。1790年2月，下议院就军费开支进行辩护，为伯克提供了第一次机会。该辩论每年举行一次，总是就全球事务泛泛而论（世界政治的局势将决定政府确定对军事需求的预期），伯克知道法国在讨论中所占的比重会越来越大。大革命进展迅速，政府越来越急于没收私人财产，摧毁旧制度下的体系和制度。

辩论开始，托利党首相威廉·皮特以及福克斯和其他一些辉格党人向大革命表示了有分寸但坚定的支持。伯克的亲密好友都知道他的观点，但议会里的大多数还是不清楚。当他站起来发言时，他知道自己的言论会引发波澜。

伯克认为，法国彻底推翻当前政体的基础并没收教堂的财产，不仅打破了政治平衡，还毁掉了人民的自由，他们会陷入灾难。麻烦不仅在于管理和执行的混乱，它根植于革命的基本理念。伯克表示，在《人权和公民权利宣言》中，随处可见“对基本原则的滥用，愚蠢之极，简直会让小学生蒙羞”。它就是“一种无政府主义的机构和法规”，包藏着政治灾难的种子。他认为“这份疯狂的宣言”使得法国给自身加诸了通常只有战争之国才会承受的伤痛，而这份宣言“最后真的可能引发这样一场战争，可能性非常之大”[40]。法国大革命是对自由的致命威胁，维护自由的人不应该对此表示欢迎。

伯克给自己贴上了标签，从此坚定不移地公开反对法国大革命，而他为此付出了巨大的代价，他在辉格党内的地位被削弱，并招致许多朋友的愤怒。他用所有想象得到的理由，并使用相当刻薄的言辞来批评大革命，坚定地为英国的政体辩护，反对旨在推翻所有存在已久的社会制度及实践的理论政治的鞭挞。

在下议院的辩论之后，伯克还意识到自己需要给普莱斯正式的回复，从而可以按照自己的立场来充分阐述反对意见。就在他思考怎么做最好的时候，记起自己曾在1789年收到一封寄自查尔斯·让·弗朗索瓦·杜邦（Charles-Jean-Francois Depont）的信。这名法国年轻人想知道伯克对法国大革命的看法。杜邦显然是想得到赞誉的评价，但是他却收到了伯克简短的批评意见，那是伯克反对大革命理由的早期版本。在给杜邦的回信中，伯克表达了对激进个人主义、专制权力、社会制度的削弱及抽象理论政治的反对：“对于你获得自由，现在送出祝福还为时过早。你们可能发动了一场革命，但并非改革。你们可能推翻了君主政体，但并没有重新获得自由。”[41]

在1790年年中的时候，伯克相信给普莱斯最好的回应就是借由写给杜邦的第二封信（因为信件将出版发行，伯克会隐去杜邦的地址）。信件的形式可以让他更自由地组织自己的理由，而且不用写得太正式。伯克花了几个月来撰写和编辑这封信，他决心将这封信当作一本长篇幅的小册子出版发行，名字就叫作《对法国大革命以及伦敦与该事件有关的某些团体行径的反思：一封原本应寄给巴黎一位绅士的信》（Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings of Certain Societies in London Relative to that Event: In a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Paris）。几经拟稿和修

订，这本后来仅被称之《对法国大革命的反思》的小册子，最终在1790年11月1日出版。

《对法国大革命的反思》这篇名著，文辞华丽雄辩。就其风格、节奏、图片和充满激情的比喻而言，这可能是伯克最好的作品。但它同时还是一部深刻而严肃的政治思想著作，也是在革命时代首次对自由激进主义的诉求进行评价和剖析。伯克首先对英国的政体进行了辩护，驳斥了普莱斯和其他辉格党成员对它的曲解。在他看来，光荣革命让英国政府变得合理合法，因为它实行了“选举君主制”，伯克表示普莱斯和其他人否定了英国之前的历史，认为其是非法的。42

他向这位法国收信人发出了警告——有人把法国大革命当作英国自由主义的延伸，这种做法试图哄骗法国人和英国人将危险的激进主义自由当作对方赠予的礼物：“无论在大西洋的哪一边，我们都不应承受这些假冒货，有些人两头骗，将这些违法运往法国的东西当成英国土生土长的商品出口给你们，其实它们是彻头彻尾的舶来品。”43

伯克阐述道，英国政体中世袭原则的重要性不仅在于维持君主政体，还在于保障民众享有自由和遵守法律。他对英国混合式政体的描述激动人心，认为它过去取得了巨大的成功，实现了稳定而成功的国民生活，而且逐步满足人民不断变化的需求，这足以证明它的存在是合理的。他认为激进分子很愤怒，因此与那些对英国感到满意的人相比，他们讲话越发大声和强硬，但没人认为他们可以代表所有的人：“一棵蕨类植物的下面有五六只蚂蚱，搞得整块地方都是烦人的动静，同时还有数千头牛在英国橡树的树荫下休息、反刍，悄无声息的。千万不要以为那些吵闹的家伙是这片地里唯一的‘住户’。”44

在《对法国大革命的反思》华丽的文辞中，随处可见对英国的这种描写（带着深入骨髓的冷静）。他公然嘲笑法国人认为简单的社会生活理论配不上他们伟大的国家，企图根除存之已久的社会制度。他不赞同当时流行的个人主义和自然状态的理论构建。他提出了自己的政治理论（也就是本书探讨的理论），以此作为对大革命所潜藏的天赋权力理论的回应。结尾处，伯克对英法两国的政体、经济和社会秩序进行了广泛对比。在他的比较中，他非

常看不起法国革命派，同时又强调相对的稳定、繁荣与安逸，试图告诉国人，仿效法国将导致灾难性的后果。他对英国政体的渐进演变大加赞誉，同时又嘲笑法国革命派自以为是的启蒙激进主义。有关人类理性和权力局限，伯克做了如下概括：

> 在我们祖先最紧要的行动中，政治上的审慎、顾虑、周详、道义上而非表面上的小心乃是其中的主导原则。那些法国先生告诉我们，他们享有丰富的光明，然而他们没有被光明照亮，他们在人类的无知和易于犯错的强烈影响之下行动。……如果我们希望能配得上他们的财富，或者保存他们的遗产，就让我们仿效他们的谨慎吧……让我们赞美那些法国的飞行家，但不要试图追随他们疯狂的飞翔。[45]

在《对法国大革命的反思》中，伯克诉说的对象显然是英国人，而不是他的收件人——一位法国绅士。如果这真是写给法国人的信，那《对法国大革命的反思》中的夸耀和嘲弄实在不妥。但是，作为一封写给国人的信，它又竭力提醒（或者说服）他们自己国家社会及政治制度的起源和原则，告诉他们应该保持自己以前的样子，并以此反对那些法国人，希望大家抵制革命的诉求。

这封信的出版引发了巨大的关注和讨论。在它发行几天之后，《伦敦纪事报》（London Chronicle）表示，“在我们有记忆以来，没有任何出版物能像它一样激发人们如此强烈的好奇心”[46]。它在一周之内卖出了大约七千份，成为当时的畅销书。[47]英国的激进派很快对此做出一系列的回应。这本书的内容和语气让他们惊讶不已，而它居然出自伯克之手，这更让他们吃惊。在他们眼里，伯克在某种程度上就像一个旅伴。

1790年2月，伯克在议会上发表了充满激情的演说，之后不久，伯克强烈反对法国大革命的消息就传到了身处法国的潘恩那里。潘恩当即决定有必要做出回应。在那个时代火热的辩论文化中，来自如此有名而又深入人心的批评者的攻击是不会慢慢发酵的。之后，当他又听说伯克将出版一本意在反对大革命的小册子，就向自己的法国朋友许下承诺——他会做出回复，向英

语国家表明立场。他打算只要伯克的信件出版，就将已经动笔的一篇有关大革命的文章改写成对其的对应。

潘恩以非凡的才华将这本书命名为《人权论》（Rights of Man）[注]。它部分是为了回应伯克，另外还为法国大革命进行了辩护。书中的论据合乎逻辑，经受过时间的考验，重点突出，充满激情而又铿锵有力，而潘恩又经常利用文辞的强大力量将它们表达出来。潘恩这本意图最为明确的理论著作，当然算得上当时对大革命基本世界观最完整、最广为传阅的解读。在这里，潘恩的政治学说（这套观点也将贯穿本书剩下的部分）得到了最为全面的表达。这本书确为对伯克《对法国大革命的反思》的回应，它标志着两位革命时代的巨人明确站到了彼此的对立面，他们发起的大争论进入高潮。

《人权论》出版于1791年，表述了对伯克及其观点的强烈反对，甚至提到了有人称伯克在财务方面有不当行为的谣言，形容《对法国大革命的反思》及其所采用的信件文体为“一派混乱、荒谬而又不正经的文章”48。潘恩认为，伯克并非真正了解法国社会及其政治，所以他对大革命的动机及本性的理解是完全错误的：“愚蠢之举会让明智之人吃惊，明智之举则会让愚蠢之人吃惊。我不知道伯克先生的吃惊源于何处，但我确信他并不了解法国大革命。”49

潘恩对大革命的支持是非常理性的。他没花什么时间去想法国底层人民在旧制度下的遭遇以及法国贵族的权力滥用及暴行。文章开头就系统地驳斥了伯克的主要观点，之后又迅速转到对人类自由的热情支持。潘恩在写这本书的时候，对政治生活中理性的力量怀抱着坚定的信心。他认为大革命是政治必然原则的产物，因此从根本上说它的成功和延伸也就不可避免。反对派（包括伯克）的反对意见只是说明这些人已经警醒，他们看到自己那陈旧不公的特权和压迫制度已危在旦夕：

> 当今欧洲各国政府不是罪恶和压迫的渊薮又是什么？英国又如何？它自己的人民不是都说它是个市场，每个人都标上了价格，而以牺牲受骗的人民为代价的贪污腐化比比皆是吗？那么法国革命遭到恶意中伤就不足为奇了。如果法国革命仅限于摧毁臭名昭著的专制主义，伯克先生

之流也许会默不作声。现在他们却叫嚷“革命搞得太过分了”。没错，对他们而言，革命的确搞得太过分了。50

潘恩尊崇的是将原则应用于现实的政治，而且他认为挽救那些建立在错误原则之上的政体的唯一方法就是打倒重建。如同他早年间在《常识》一书中所写，他显然相信“我们具有让这个世界重新来过的力量”51。在《人权论》中，他真的认为那是构建一个公正社会的唯一途径。此外，他还坚决、彻底地反对世袭统治和贵族统治（“简直就是动物世界里的体制”，不适合理性政治），反对一代人将他们的理念和安排强加给接下来的几代人。世袭政府的时代来了又走了。他坚持认为：

> 从人类进步的角度不难看出，世袭政府正濒于衰亡，而建立在国家主权与代议政府的广泛基础上的革命则正在欧洲取得进展。52

与之前的作品相比，潘恩在《人权论》中用更为详尽的笔触描写了自己的政治目标：通过一个不违背真正共和精神的政府实现个人主义、天赋权力和公平正义。潘恩相信在他那个时代，这一切都会成真。“从现在的情况来看，一点政治改革都不搞是不太可能的……这是一个革命的时代，任何追求都不足为怪。”53

他在这里提出的一套原则跟他在美国独立战争期间的作品是一致的，但更加彻底和冷静，现在显然与伯克的世界观大相径庭。但是，他同伯克一样，面对的是英国读者，并借由法国问题提出有关英国政权的问题——它的过去，尤其是它的未来。当然，潘恩成功地吸引了英国读者。《人权论》大概卖出了数万份，读者群远远超出了伦敦的精英圈（也超出了伯克的读者群）。54

书籍论战

现在，战线已然展开，英语读者积极参与了这场辩论。在美国也是如此，他们的交锋引发了巨大的关注，划分出持续至今的政治战线。副总统的儿子（日后当然也会担任总统）约翰·昆西·亚当斯（John Quincy Adams）以“普布利库拉”（Publicola，意为“爱民者”）为笔名在波士顿的一家报纸上发布了一系列文章，持续报道伯克—潘恩之争（立场更偏向伯克）。在弗吉尼亚州，詹姆斯·门罗议员（潘恩的支持者，又一位未来总统）在写给托马斯·杰斐逊的一封信中提到“弗吉尼亚州各处都在谈论伯克—潘恩之争”[55]。

潘恩的书是对伯克《对法国大革命的反思》最为重要的回应，但也绝不是唯一一个。事实上，数十份反驳伯克的小册子迅速问世，大部分出自英语国家里的激进分子和异见者，他们控诉伯克不仅抛弃了辉格党的原则，也抛弃了自己的原则。他们指责伯克的前后不一，因为他之前曾支持美国独立战争，并（在他出版于1770年的小册子《论当前之不满情绪的根源》中）表示全民的沮丧情绪说明这个国家需要进行重大改革。托马斯·杰斐逊在读到《对法国大革命的反思》时，说出了许多人的心声：“比起发生在法国的大革命，伯克的转变更让我吃惊。”[56]在伯克的余生，甚至是身后许多年，历史学家一直在谈论他的前后不一。

这样的指控刺痛了伯克，他也很清楚潘恩《人权论》传播的广泛。此外，他还十分警觉自己同福克斯的决裂在辉格党内造成的越来越严重的裂痕。因此，他决定通过作品再次表明自己的立场。1791年8月，他出版了《呼吁从新辉格回归老辉格》（An Appeal from the New to the Old Whigs），试图一次性解决所有这些质疑。在这本书中，他阐述了许多在《对法国大革命的反思》和早期作品中出现过的观点，讲得更为深刻，笔触更为冷静，与一些基本的政治和哲学问题之间越来越深的分歧证明了它们的合理性。伯克自己要求继承辉格党的光荣传统，并说他在党内的对手是渴求激进民主。他直接应对潘恩的许多主张，从《人权论》中引用了大量长句，不过绝口不提潘恩的名字。同《对法国大革命的反思》一样，《呼吁从新辉格回归老辉格》密切关注世代之间的关系。大卫·布罗姆维奇曾一针见血地指出，这本书着重强调当代和未来之间的本质联系，而《对法国大革命的反思》更为保守，主要针对过去与现在之间的关联。我们将发现，这种差别虽

然细微，但至关重要。[57]与伯克其他的作品不同的是，《呼吁从新辉格回归老辉格》表达了他关于自己试图捍卫的社会及政治生活的坚定观点。

与此同时，潘恩在1791年7月回到英国，努力传播自己的思想。他认为伯克的《呼吁从新辉格回归老辉格》在很大程度上是对他的回应（的确也是如此），在这本书出版之后，他开始着手给出更深入的回复，以《人权论》第二部的形式在1792年出版。与原著相比，这部续篇从许多方面而言都更具野心，在各方面都更加激进。伯克和潘恩迫使对方触及他们之间分歧的核心所在：关于什么使政府合法、个人在社会中的地位是什么、每一代人应该如何看待前人和后人等问题的争论。

在《人权论》第二部的开头，潘恩竭力抨击君主政体，自然包括英国的君主政治。此外，它还探究了贫穷和下层人民所遭遇的困难的原因，并为此给出了一个相当有用的模型——启蒙运动自由主义的理论家的主要思想是如何指向并与激进政治后来的形式发生关联的。潘恩开始在自由主义的道路上迈出下一步：他主张建立为穷人服务的公共年金制度，提供免费教育，为家长提供公共福利，在议会中增加代表下层人民的席位，实施递进式所得税。他甚至还提出了通过理性与知识的传播实现世界和平的计划："如果人以理性生物理应具有的思维模式来思考问题，就不会做出把公共资金浪费在军事开支上这种荒谬愚蠢的事情。"[58]潘恩否定了伯克的每一个前提条件，增加了这场辩论的风险。

到1792年2月《人权论》第二部发表的时候，在许多讲英语的人眼里，法国的局势看上去更加恶化。维持君主立宪政体的企图失败了，国王被囚禁，国民议会显然无法维持巴黎的秩序，国家的财政状况失控。在革命者内部，党派主义愈演愈烈，导致对权力的掌控越发不确定。潘恩公开呼吁推翻英国政体，这在任何环境下都是冒险之举，在疑虑越来越深的时候变得尤为不明智。1792年5月，在辉格党的大力支持下（包括伯克，尽管他在法案辩论的时候保持沉默，他的党内伙伴都很清楚他个人对潘恩满怀敌意），皮特的托利党政府颁布了反对煽动性写作的公告，此举显然针对的是潘恩。这份法案并没有提及潘恩的名字，但首相皮特并不羞于谈论它的目的。他在下议院表示："潘恩先生提出的原则是对世袭贵族阶层的攻击，旨在破坏君主政体和宗教。"[59]当时，潘恩身在伦敦，被以新法之名加诸罪名。当年9月，他

再次前往法国，避免受审。尽管他不在场，但还是被审判，并宣布有罪。潘恩之后再没回过伦敦。

随着更为极端的派别接管了巴黎，英国舆论继续偏向反对法国，支持伯克针对法国大革命的批评。伯克仍然继续通过小册子和演讲来表达反对意见。欧洲各国都开始部署兵力，准备打击革命派的政权，在欧洲大陆上爆发战争的可能性愈来愈大，而法国的革命也已转向恐怖行动。1793年1月，法国国王被处决，导致伦敦方面的态度发生了决定性的变化，英国的公众及政治领袖都迅速转变态度，激烈地反对法国。到1793年底，英格兰与法国正式交战，伯克的目标，即公众态度的反转，得益于大革命本身渐渐演变成一场灾难，在很大程度上（当然不是根本上或完全）已经实现。

但是，这种转变并不能解决深层次的问题，它们因为大革命浮出水面，伯克和潘恩都为此付出了极大的热情。是大革命的指导思想在骨子里被引入歧途，还是法国的革命派没有遵从这一指导原则？在大革命早期，有关该指导原则的问题（现代自由主义政府的本性问题）尤为强硬有力，但它并不以巴黎的突变开始，也不以此结束。在法国大革命结束之后，这个问题显然已经变成现代政治生活一条至关重要的分界线。

在1796年出版的小册子《论弑君和平信札》（Letters on a Regicide Peace）中，伯克表示在英国政治中，之前划分代表国王特权的政党和代表议会权力的政党的方式正慢慢退出历史舞台："这些政党之间的纷争经常让英国混乱不堪，而它们结盟则能避免这种混乱，它们的冲突和对抗使得这种政权组成方式得以求同存异。而新政党的发展壮大让它们几乎都要消失了。"[60]伯克将这些新政党命名为保守党和雅各宾党（以巴黎最激进的派系命名），按照法国大革命中出现的新标尺划分，实际上就是伯克党和潘恩党。

在美国也是如此，法国大革命凸显了美国独立战争企图掩盖的分歧。到18世纪90年代中期，根据对法国事变所抱持的两种截然不同的观点，美利坚合众国的政治显然被划分为两个派别。因为这两派观点，针对各种国内及国际问题的观点也相应出现分歧。于是，左派和右派开始紧跟伯克和潘恩描画的线路，登上舞台。

伯克和潘恩的思想吸引了各自的追随者，并形成了派系，但他们在彼此冲突翻到最后一页之后就不再活跃于政治圈了。潘恩留在了法国，亲身经历了大革命的后面大半程，直到1802年秋天。但是，随着这场运动的领导人变得越来越激进，以及他自己的朋友也越来越多地参与其中，潘恩开始同那些掌权派疏远开来（他甚至因为同不够狂热、温和的造反派有来往而在监狱中待了好几个月）。之后，他全身心地投入自己知识事业的下一章：一本为自然神论辩护的书。所谓自然神论，就是相信上帝的存在和作为是有因可循的，不需要揭示，也不需要有组织的宗教，因而也就是反对现存的大多数宗教。这是潘恩写的最后一本书，明确指出伯克的第一部作品在几十年前问世就意在反对。

潘恩相信一个推崇开明自由的政府的时代，也会抱持开明而自由的宗教观，这样就能消弭长时间以来让欧洲四分五裂的宗教派系之间的纷争："宗教体系的革命将在政府体制进行革命之后兴起。"[61]这本书被潘恩命名为《理性时代》（The Age of Reason），它批评了有组织宗教的传统形式，就像他曾在自己的政治作品中充满激情地呼唤正义一样。因此，它将自己决然地摆到了基督教的对立面，这注定会引发争议，为潘恩的名声蒙上一层阴影，在美国尤为如此。他这样写道："在所有为宗教创建的体系中，没有什么比基督教对上帝更为不敬，对人类更无益于教化，对理性更为排斥，就自身而言更加充满矛盾。"[62]写下了这样的句子，这本书在大西洋两岸迅速受到恶意攻击也就不足为怪了。

1802年，应美国新任总统同时也是他的好朋友托马斯·杰斐逊的邀请，潘恩回到美国，发现他对基督教的攻击以及他在政治上的激进主义使他成为某种意义上的避雷针。他继续写作，但在政治上不再活跃，只是偶尔向杰斐逊和他的盟友提点建议。不久之后，他的健康和经济状况都陷入绝境，他在纽约的一间公寓度过了最后的日子，贫病交加。他死于1809年6月8日，葬于纽约新罗谢尔。

伯克的政治生涯也在18世纪90年代中期走到了尾声，当时他与潘恩之间的冲突达到了顶点。对黑斯廷斯的审判拖了七年之久，终于在1794年尘埃落定，但结果却是令人失望的无罪宣判。伯克早些时候就曾表露过在审判结束

之后离开国会的意向。现在，他已经六十四岁，而他对大革命的批评在很大程度上也被证明是正确的。他正式离开了议会。

伯克转而将希望寄托在儿子理查德·伯克（Richard Burke）的身上，认为他可以接手自己在下议院的席位。计划进展顺利，直到1794年夏天理查德病重，死于那年秋天。突如其来的打击让伯克伤心欲绝，意志消沉。在最后三年的时光里，埃德蒙·伯克一直生活在哀悼的悲伤之中，还要花费时间为自己辩护——当时有人针对他的退休金无中生有地指控他腐败——同时还要坚定英国决意反对法国的立场。伯克死于1797年7月9日，他直到生命的最后都在积极参与围绕英国未来的意识形态之争。国会本打算将他葬在威斯敏斯特教堂，让他同英国的诸多名人为伴。最后还是遵从他的遗愿，将他安葬在比肯斯菲尔德离家不远的地方。

传记以外的他们

回顾两人风波迭起的政治与学术生涯，我们会发现当时英美政治所面临的调整范围及多样性很难让人不吃惊。但是，当我们仔细思考伯克与潘恩两人观点的实质，其中最突出的不是所涉及主体的多样性，而是两人毕生工作中所提出的关键主题、论据的一致性，以及他们长期分歧的统一性。在超过三十年的混乱岁月中，他们最主要的疑虑、信念和论据一直都没什么变化。他们应对的问题本质相同，得出的结论却截然不同。从此方面而言，两人之间争论的历史年表对于理解危急关头的事宜至关重要，但并不能最终揭示争论的本质所在。这场大争论的历史发展轨迹未能完全体现其哲学发展轨迹。相反，我们应该脱离反复无常的日常知识与政治斗争的背景来仔细描画两人之间最深层次的争论，将它们按照某种顺序重新整理，让我们能够考虑到他们的假设和推理，然后将我们从中了解到的东西应用到政治生活模式上。这份工作跟历史关系不大，它关乎的是政治哲学——让我们能够看到汹涌而至的大事件的背后，然后想一想思想是如何推动政治的。

接下来的章节也会将这种方法应用到伯克和潘恩之间深刻的辩论上，努力剥去这些至今仍影响当今时代的争论的层层外壳。我们的起点和伯克、潘恩一样：在有关自然和人类本性的思想中，哪些理应成为进行政治推理和判

断的依据？在这样的判断中，历史又占据着什么样的地位？我们还将认真考虑两人在天赋权利及政治权力上截然不同的观点，然后分别分析他们有关社会及政治关系的观点。接着，我们将继续讨论他们是如何看待理性在政治思想中的重要性以及这种思想所对应的方法和目的。只有认真审视了他们之间深层次分歧的这些方面，我们才会开始探讨通常在讨论伯克与潘恩的过程中首先出现的话题：他们对政治变化、改革和革命的观点。在了解他们争论的诸多方面之后，我们将着重讨论始终贯穿伯克与潘恩之间广泛而多样的辩护的一条关键主线：有关政治生活中过去的地位及未来的意义的争论——即使现在看来，这一问题仍然不同寻常而且陌生，悄悄隐藏在政治的核心。

---

1. 本书引用《常识》中的内容均出自商务印书馆1982年出版的《潘恩选集》（马清槐等译），部分内容略有修改。——译者注
2. 本书引用《人权论》中的内容均出自商务印书馆1981年出版的《潘恩选集》（吴运楠、武友任译），部分内容略有修改。——译者注

第二章
自然与历史

为了揭示政治辩论的哲学基础，我们必须首先假设政治世界里发生的事情不仅仅对应着人们一时的喜好及物质利益。如果政治思想是哲学思想的应用——对生活中什么是真、什么是好的理解，那么严肃的政治辩论必须根植于不同的哲学假设。因为这样的分歧涉及事件和争论背后的东西，它们通常都会演变成这样的争论——我们凭借对人类天性的了解认为哪些是真的。这也是为什么有关政治哲学的辩论通常始于有关自然与人类天性的辩论。自然与人类天性，这些词语的意思并不简单，或者说一点也不不言自明。它们本身极易引发激烈的辩论，而之前有关自然到底意义何指的辩论通常标示着指导我们政治思想的假设。

这样的差别在伯克与潘恩的辩论中非常明显，他们对此也非常了解。他们从最早期的作品开始，就试图将论据构建于这样的理念之上——什么是自然与人类天性，它们对政治生活有何影响。他们的争论本质上始于有关自然

及其与历史之关联的辩论，因此我们对这两个人观点的研究也应从这里开始。

潘恩的自然社会

如果现代人来读托马斯·潘恩的《常识》，可能会对这本小册子的开篇部分感到惊讶。考虑到潘恩支持美国独立战争所产生的巨大影响，以及作者擅长出色而激昂文字的名声，我们原本想象作者会在文章开头充满激情地呼吁人们拿起武器，并历数英国政府的恶行。但是，潘恩首先并不急于描述北美的危机（事实上，直到小册子的第三节才出现），而是进行了一场思维实验，他认为这对探究所有政治理论的根据至关重要。“为了清楚而公正地了解政府的意图和目的，我们假定有少数人在地球某一个隐蔽的地方住下来，同其余的人不发生联系；他们代表着任何一个国家或世界上的第一批居民。在这种自然的自由状态下，社会将是他们的第一个念头。”1

潘恩赞成从最早、最基本的政治原理开始，为英美之间的争端寻求一个公正的解决方法，就像他在自己长期的职业生涯（正好由这本小册子开启）中赞同各种政治事业一般。在他看来，为了理解政治和社会制度，我们必须找到它们的源头，最深的根基；只有了解它们从何而来，才能真正理解它们。潘恩在《人权论》中写道：“关于人的权利，有些人是从古代寻找先例来推理，这种做法的错误在于他们深入古代还不够。他们没有追究到底。”2

潘恩曾反复表明“追究到底”并不是指历史，而是历史之外的自然。在他笔下，“自然”是指所有社会和政治安排出现之前的状态，因而也就是不考虑社会或政治环境时每一个人的真实状况。我们的天性还与人类出现之始时一样，这是因为各种各样的社会安排并不能从根本上改变我们的天性——每一个人一直都是那样，未来也将是那样。因此，我们的基本天性必然还是我们政治思想的基础——理解人是什么，他们应该如何生活在一起。

潘恩几乎所有的重大作品中，开篇都会重申这一基本观点，这也是托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）、约翰·洛克（John Locke）和启蒙运动中其他一些政治思想家的主要思想特征。这是他政治哲学的主要起点：对政治的思

考必须始于那些永远存在而且不可辩驳的有关人类的事实，这意味着脱离社会（事实上，也是在社会出现之前）从人本身出发。[3]唯一可靠的权威根源就是最原始的根源："如果创世后一百年就发生人权之争，那它们指的必定是这个权威根源，我们现在谈的也必须是这一权威根源。"[4]潘恩认为，看待政治时如果采取这样的眼光——如同人类历史从未发生过——看待政治，"我们就能立即被带回到政府的创始之初，好像我们曾经生活在创始期一样。事实的书卷，而非历史的书卷，直接摆在我们面前，没有被阴谋诡计弄得残缺不全，也没有传统的谬误。"[5]

自然告诉了我们什么？当潘恩回望历史去寻找人类自然的起源，他看到了什么？以这种方法来探寻人类自然状态让潘恩了解到人类一个最重要而且不可辩驳的事实：在起源之初，人是个体。一开始，他没有任何社会关系，也就没有社会身份或地位，因而与其他人是平等的，社会阶层的存在并没有自然基础：

> 任何一部创世史，……不管它们对于某些特定事物的见解或信仰如何不同，在确认人类的一致性这一点上都是相同的；我的意思是说，所有的人都处于同一地位，因此，所有的人生来就是平等的，并具有平等的天赋权利，就像后代始终是造物主创造出来而不是生殖出来，生殖只是前者实现的一种方式；因此每个孩子的出生，都须被认为是上帝赋予他存在。世界对他就像对人类史上的第一个人一样新奇，他在世界上的天赋权利也与第一个人完全一样。[6]

在这里，潘恩明确表述了其他自由主义理论家不愿指出的东西。设想我们自打一开始就没改变过，就是相信在历史的长河中，人类的生育及世代传承没有显示出人类生活的重要。也就是说，经历数代人建立起来的社会关系以及社会身份或地位本身并没有什么权威。

此外，这还意味着只有将人视为不同而平等的个体，才能最充分地理解他们。社会和政府是个体的集合——这些人按照有利于自己的方式组织起来，但是这样的集合从来就无法完全掩盖人本质上的独立个性。潘恩写

道：“一个国家由不同而且彼此没有关联的个体组成，公共利益与个体的利益并不冲突；相反，它是个体利益的集中体现。”7

而且，为了追寻那种利益，个人开始组成集体。知道一个人的出身才能更好地了解他，社会与政府也是如此。为此，潘恩将社会和政府视为两种不同的东西。一开始，人出于自己的需求和有人陪伴的渴望集中到一起。他写道：“没有社会提供的帮助，没人能满足自己的需求。那些对每个人都起作用的需求迫使人全都加入社会中来，就像引力把万物吸引到一个中心一样自然。”自然能满足人类的需求，同样也能满足社会的欲望：“它不仅通过只有互相帮助才能满足种种需要的办法迫使人加入社会，而且赋予人一系列的社会感情，这种感情虽不是生存必需的，但对人的幸福而言却是必不可少的。”8因此，人是社会生物，有些需求单凭自身无法满足。但是，即使只为了评估人的社会性，也只有将人视为平等、独立的个体才能最透彻地了解他们。

潘恩对人类自然状态的描述，听起来很像那个时代启蒙运动中的自由主义理论家以及他们曾借鉴过的先驱约翰·洛克。个体是如何首先组成社会的？为了阐释人权和社会平等的理由，这些思想家扩展了这一理论。但跟大多数人不同，当然也有别于洛克，潘恩强调，人类聚集起来形成社会（对需求的满足以及对陪伴的渴望）与在这些社会的基础上组建政府有所不同。

对潘恩而言，从自然状态到政治社会还有一个关键的中间状态：最初没有政府的自然社会。最初，人聚集在一起组成社会，让他们凝聚在一起的动机和需求自然也支配着他们的合作，他们实现了一种相对复杂的社会生活，但同时又不需要政府。但是，随着时间的推移，他们成功地满足了彼此的需求，在履行职责时变得松懈随意，这时就需要某种形式的政府，以遏制他们的不当行为。

潘恩与之前的自由主义理论家相比，对社会与政府之间的区别理解得更为透彻，因为这对他阐释自己支持美洲和法国革命的理由至关重要。9面对埃德蒙·伯克和其他人的控诉——一场彻头彻尾的革命会导致社会解体，使得随之产生的政府都不能以合法的身份存在——潘恩有自己的答案。他表示，首先，社会比政府的历史更悠久，也比政府更重要。其次，革命包括回复到

自然社会，在与旧政府相同的根基上建立一个新政府，只是新政府的组织和结构更合理、更公正。潘恩在《人权论》中写道："在人类中占支配地位的秩序，多半不是政府带来的结果。这个秩序发端于社会的原则和人的天性。它在政府产生之前就已经存在，而且即使政府那一套被取消，它还会继续存在下去。"[10]潘恩将最早的社会视为人类天性的体现，而政府是由人类意愿设计出来的花样，因此会受到不当判断的影响，尤其会滋生权力和贪婪带来的腐败。

但是，无论什么时候我们都可以达到自然社会状态。因为它本质上是人类天性的体现，当依照惯例创建的政府不能履行职责或是侵犯了公民的权利，我们就能回到自然社会状态。潘恩曾说过，这样的恢复让一个社会"回到自然去寻求知识"，获得"重生"。[11]正如潘恩的一句名言，"我们拥有重塑世界的内在力量"[12]，我们可以推翻自己的政府，重建最初的社会，可以"看清政府最初是如何创建的，就像我们曾经生活在那个时期一样"[13]。

在潘恩看来，革命在本质上就是回到久远的过去，以更好的姿态重新开始。他在《人权论》中告诉我们："以往号称的革命，只不过是更换几个人，或稍稍改变一下局部状况……可是，由于北美和法国的革命，我们看到现在世界上事物的自然秩序焕然一新，一系列原则就像真理和人类的存在一样普遍，并将道德同政治上的完美以及国家的繁荣结合在一起。"[14]

但在潘恩看来，这种恢复并不是回归有文字记载的人类历史的某个较早时期，而是回到纯粹的自然状态。这种状态理应渗透我们的政治生活，但它从未被视为政府的组织原则而被真正实施。就此方面而言，尽管潘恩的革命理念是要回到政治的源头，但它的确是进步的。它有所创新，因为它源于前所未有的对自然的认识。自然本身始终如一，但潘恩相信直到他那个时代这才第一次为人们所了解："尽管可以证明，现在称为'新'的政府体制从原则上来说是所有已经存在过的政府体制中最古老的，因为它是建立在天赋人权之上的，然而，由于暴政和君权曾经使这些权利停止行使多个世纪之久，所以为了方便区别起见，还是称它'新'比为了承认权利而称它旧来得好。"[15]

潘恩认为，在自己所处的启蒙时代之前的大部分人类历史都对适当的政府原则缺乏了解："（人们）很少有机会对政府的各种模式与原则做必要的

试验以找出其中最好的一种，以至于直到今天人们才开始有所认识。”16

潘恩相信，直到他那个时代，人们才对政府有所认识，因为直到那时人们才开始正确地认识自然本身。就像启蒙时代晚期的大多数同代人一样，潘恩主要利用全新的自然科学的世界观，来形成自己的自然观。在艾萨克·牛顿（Isaac Newton）去世五十年之后，潘恩所生活的那个时代深受物理学领域里这场革命的影响，这看上去为人们认识自然和自我之强大开启了无限的可能性。这门新科学的基本原则就是认识到自然由各种不同而且独立的力量组成，它们遵循有机整体的理性规则（就像已被物理学取代的亚里士多德的古代科学一样）作用于各种不同而且独立的物体。是否为有机整体，则视它们理应达到的目的而定。

潘恩和许多他的同代人一样，认为自己的政治哲学就是对这种全新认识自然的方式的应用。这是他如此强调让事情回溯本源的原因之一，也正因为如此，当他说到自然的“事实”时，脑子里似乎出现的是为行动划分范围的原则（理性规则），而不是复杂的整体交互的有机模型。潘恩写道：“我对于政体的这种想法，是从一项没有任何人为形式可以推翻的自然原理推论出来的，也就是说，任何事物愈是简单，它愈不容易紊乱，即使紊乱，也比较容易纠正。”17

对潘恩来说，自然与“人为形式”（或有意图的人为活动）之间的差别非常重要，也是确实存在的：自然是人与生俱来的东西，与任何努力和意愿无关；而人为形式却是人类努力的结果。自然需要我们去认识，在认识自然的基础上会形成一套规则，告诉我们如何选择。自然表现为一套可以推而广之的规则，因此从大多数方面来说自然都是一个抽象的概念。

因此，在潘恩看来，自然是一套有关个人及其所在世界的事实和原理，它描述的不是由人自己创建出来的一切。它是有秩序的，理性的，受普遍应用的抽象规则支配。为了更好地认识自然，我们只有将它分解为最简单的部分，并追溯到它的起源，在那个时候这些部分的特征最为明显。

按照潘恩给出的定义，社会是自然作用的结果，而政府是人类活动的结果。但是，人类天赋的权力与限制决定了政府的目的，所以，虽然人创建了

政府，他们在创建政府的同时脑子里必须清楚自然的事实，只有这样才能保护每一个人的天赋特权，保障所有人与生俱来的自由和最大限度的利益。因此，有关政府的知识源于通过理性得到的对自然的认识，衡量一个政府的标准就是它能否真正地尊重人的个体自由和平等。

在潘恩看来，无法依照这种认识创建政府导致了他这个时代政治的失败。他想知道“我们是否可以假定——如果政府的创建源于正确的原则，而且没有兴趣去追求错误的原则，那么这个世界还会像我们曾经看到的那样悲惨而又纷争不断吗？”[18]

因此，潘恩认为，为了确认现有政府是否合法，我们必须以自然的原则（尤其是有关人类平等和个性的原则）为标准。这些原则让每一个人都能享有与他人平等的权利，确定政府的发展方向。这意味着只有自愿赋予的权力才是合法的，只有人民一致赞同的政府才是公正的。潘恩写道：“一切管理国家的权力必定有个开端。它要么是授予的要么是僭取的，此外别无来源。一切授予的权力都是委托，一切僭取的权力都是篡夺。时间并不能改变两者的性质。”[19]无论我们距离那个开端有多远，都必须回到社会的开始，确定当前的社会是什么样的，而那些拒绝回头的人则无法判断政府是否合法。

在最初的时候，合法政府是根据人民的选择创建的。需要创建政权时，人们集中到一起，组成议会，因为“天赋的权力”，每个人在其中都拥有自己的席位。随着时间的推移，这个议会的规模逐渐变大，个人无法随时亲身处理公共事务，于是他们会指派代表，“这些人的行事方式，就像全体人员在场时的行事方式一样”[20]。在潘恩看来，这种代议制民主是最符合自然原则的政体。

在潘恩生活的时代，这种政体自然不是最常见的。他认为当时更常见的君主政体在各种情况下都可以追溯到某个篡夺者——使用武力凌驾于他人之上。在自然中，这样不平等的权力找不到正当的理由支持，因此在现实生活中也没有正当的理由。“每当人们被称作君主和臣民时，或者每当给政府冠以君主制、贵族制和民主制等个别的或兼而有之的名头时，一个有理性的人是怎样理解这些字眼的呢？”潘恩提问，“如果世上确实存在两种或两种以上各自不同的人类权力的因素，那么，我们就应看到可用这些字眼加以描述的

多个根源；可是，既然人只有一种，也就只能有一种人类权力的因素，而这种因素就是人本身。”[21]说到君主，他在《常识》中毫不掩饰自己的嘲弄：“既然造化不知道他们，他们也就不知道造化，虽然他们是由我们自己创造出来的人，他们却不知道我们，并成了他们的创造者的上帝。”[22]

君主和贵族总想在历史的迷雾深处为自己找到高人一等的出身，不过潘恩不吃这一套：“最可能的情况是，如果我们能够扯掉古代隐蔽的掩盖，追溯到他们发迹的根源，我们就会发现，他们的始祖只不过是某一伙不逞之徒中作恶多端的魁首罢了，他那残忍的行径或出名的阴险手段为他赢得了盗匪头领的称号。”[23]更糟糕的是，君主还会把自己不合法的权力传给自己的后代，拒绝承认他们生活以外的那些人民的天赋权力。潘恩强调根源的重要性，因此他认为世袭的原则几近万恶之源。它强迫人们接受之前几代人的决定，不承认天赋的自决权力，因此是极不自然的政府原则。

因此，潘恩一直主张自然（根据理性原则来理解）的地位高于历史（被认为是人类没有将合理的原则应用于政治的一系列失败）。自然教给我们的有关人类的事实解释了社会为什么会出现，人类天生的缺点恰恰是我们需要合法政府的原因，而非法政府的存在告诉我们为什么会出现战争、贫穷和没完没了的各种问题。解决的方法就是用更符合当前对人本性认识的政府取代非法政府，并由此推动自然的和平。如果我们理解恰当的话，政治革命的目的就是回归自然社会。潘恩的绝大部分政治思想都源于对这些对自然的思考，而且目的在于追寻它们的含意。

伯克的历史社会

埃德蒙·伯克正是通过驳斥上文潘恩有关自然及其同政治的关联的观点，开启了自己的政治生涯。在伯克的第一部主要作品——发表于1756年的《为自然社会而辩护》中，他认为从本质上来说回望过去所有传统的制度，且仅仅将自然（狭隘地将其理解为抽象的一套规则）视为权威或对人类事务的认识的来源，对政治和社会生活都是极其有害的。

伯克在《为自然社会而辩护》中嘲讽了这一观点——假定所有的人类历史在本质上都是失败，因为当前所有的政府都是对初始自然状态的破坏，而人们认可这一假定就能取得进步。潘恩会采用这种方法来攻击君主制和贵族制，伯克在《为自然社会而辩护》和其他作品中则认为这样一种方法只会破坏任何其他形式的政府以及任何其他的人为制度。

伯克首先认为这种方法是错误的，因为它太过强调社会和政治根源的重要性。在他看来，揭示根源是一种误入歧途、毫无必要而且可能具有破坏性的尝试。一个政府的合法性并非因为它始于那些源于自然的正确原则。相反，政府随着时间，沿着满足人们需求与福利的轨迹发展，因而也符合有关利益的自然观。

伯克写道，无论什么社会，其起源基本上一定会涉及某种形式的野蛮行为（更不用说犯罪）。但随着时间的推移，由于逐渐应对形势的迫切需求，社会发展出更为成熟的形势。如伯克在《对法国大革命的反思》中所写的那样："政府虽一开始是暴力的，但逐渐成熟，成为合法性政府。"[24]因此，回归起源并不会提供一个在正确原则上重新开始的机会，反而会带来恢复野蛮行为的风险。伯克认为，"在所有政府起源的问题上，都需要披上一层神圣的面纱"，这是因为揭示起源并不能让我们从中学到什么，而揭示行为本身会带来确实存在的风险，尤其是通过揭示所属政权并不完美的起源，来弱化人民对其政权的忠诚。[25]

否认起源的重要性是伯克与西方传统（从柏拉图和亚里士多德，经由霍布斯和洛克，再到现代的传承者）中绝大多数政治思想家的不同之处。这些思想家认为，一个政权的创立是政治上的关键时刻，决定了这个政权的特征。[26]伯克对此抱持不同看法，认为政权是随着时间的推移慢慢成形的，事实上从来不是"由某个时刻的管理决定的"。因此，它的雏形（更不用说所有政治社会的起源）并不像它当前的形式、职能以及发展到当前状况的过程那么重要。[27]

潘恩严厉批评了伯克对根源的贬损，认为这不过是为了避免直面英国不合法的起源："一定有什么在阻止他寻根溯源，生怕哪一个强盗，或哪一个罗宾汉，从远古的年代站出来说'我就是根源'。"[28]伯克承认的确存在这种担

忧，并提到直接了解政权的野蛮起源，可能会削弱人民的爱国精神。但他更大的担忧是，在回望历史寻找自然根源的过程中，人们会忽视智慧和训诲这一最好的来源，反而去重视有关政治生活认识（即使有用，也少之又少）的源头。

对于潘恩和其他自由主义理论家有关人在社会存在之前的天性会给我们带来什么启示的观点，伯克从不费心去辩驳，他认为将社会存在之前的人作为起源是很荒谬的。[29]这并不意味着了解人的天性对了解社会与政治无关紧要，只是伯克认为为了了解人的天性，我们必须了解他当前的样子（至少据我们所知如此）和一直以来的样子：一个社会生物，同其他社会生物共同生活在一个有组织、有政府的社会里。如果将他想象成一个独居、不合群的人，就是忽略了这个人本身，而只是去追寻一些抽象的东西，我们从中得不到什么启示。伯克写道："在我的思量里，只有文明的社会人，再没有其他。"[30]

他认为社会制度理所当然都是符合习俗的。它们"通常是人类深沉智慧（并不是人类权利，在我看来有些人在谈到这个话题时非常不明智）的结晶"[31]。但是，人的天性就是影响这样的习俗，如果我们将人类事务中的自然与人为努力严格区分，从而在探寻一个人的天性时忽略了他在这个世界里做的事情，这就大错特错了。伯克认为："人为努力是人的天性。我们至少处在已经发展成熟的成年阶段，就像是处于不成熟而且无助的婴儿期……公民社会的状态……就是一种自然状态，较之野蛮、不团结的生活模式，它更接近自然。"[32]模糊自然与人为之间的差别，对伯克而言是相当关键的一步，将他跟潘恩和他那个时代的其他启蒙运动中的自由主义理论家区分开来。大卫·布罗姆维奇对他的形容特别贴切：伯克表现出"对社会和自然的尊重，将它们视为人类环境的要素"[33]。

如我们所见，人为和自然之间的区别对托马斯·潘恩的世界观至关重要。他批评腐败的政体（贵族制和君主制），尤其是它们在自然和人之间人为地树立起屏障，因而拒绝承认个人拥有自然所赋予的权利。在潘恩看来，一场革命会打破所有习俗，回到政体刚出现时的初始状态，重塑自己，从头开始。伯克拒绝承认自然与人为或习俗之间的鲜明界限，因此也就断绝了回归

初始状态的可能性。他表示政体主要建立在习俗之上。人工技艺和人为努力对人来说是自然的事情，从这一点来说，政体也是自然而然的事情。一个社会是不可能建立在存在于社会之外的权利之上的。

1791年，伯克在直接回复潘恩的信中谈到法国大革命，他写道："造成目前灾难的所谓人权不可能是人的权利。成为人和拥有这些权利是矛盾的。其中之一承认公民社会状态的存在，另一个则不承认。"[34]因此，人无法回复到社会存在之前的状态，这样的权利在那时是有效的。如果回到过去，他们就不再是人了。伯克继续写道：

> 民族的概念是一个集体的概念。它完全是人为的，看起来就像所有通过共同契约而做的法律虚拟一样……因此，当人们打破赋予一个国家集体形式及能力的最初契约或协议时，他们就不再是一个民族，也不再以集体的形式存在，不再有一种合法的强制力量将他们从内部凝聚在一起，也不再有一个被外界认可的主张。他们只是一群含糊而松散的个人，除此再无其他。[35]

因此，在伯克看来，潘恩对革命的看法会导致社会自取灭亡。因为它基于这样的假设（但伯克认为是错的）——当社会的政体解体，这个社会还将继续存在，这是事物的本性。伯克认为，解体之后，新政体就失去了得以成形的规则或方法：没有财产或人身保护，就没有理由去追随一个领袖或遵守大多数人的意见，也就没有"重建"的方式。

事实上，伯克认为重建所属社会的愿望是可怕的。他写道："我无法想象一个人怎么会使自己狂妄到不分黑白的程度，把自己的国家视若无物，只当一张可以任意涂抹的白纸。一个富于热情和善于思考的好心人，可能希望他那社会并不像他所看到的样子组织起来，但爱国者和政治家总是在思考，怎么才能更好地利用国家的现实物质的力量。"[36]在伯克看来，我们并不拥有重塑世界的内在力量。

在现有形式上利用现有资源创建政体需要的不是对自然进行抽象的研究，而是对历史和所属社会特性的了解。因为当时的情况是符合习俗的，人的抽象权利无法直接为政治生活提供明确的规则，所以如伯克所说，政治家

的才能一直都是谨慎的问题，是一门“试验科学”。[37]这些试验的结果并不能立刻显现，因此从中吸取教训是需要时间的，通常比任何人的一生都要长。出于这个原因，历史（不仅仅是自然）必须贯穿政治生活始终，而现行的政治体制不应轻易被抛弃。[38]这并不是说历史始终是记载有关伟大和明智成就的成绩单。伯克在《对法国大革命的反思》写道，人类历史“就其大部分而言包括由傲慢、野心、贪婪、报复、欲念、叛乱、虚伪、失控的狂热和一大串无序的欲望给世界带来的苦难”，但它同时也包括解决这些恶行的努力。不论好坏，历史的教训都是政治家们无法忽视的。[39]

因此，伯克极度反对这种争论方式，以及这种让潘恩和更激进的自由主义哲学家从中获得灵感的自然观。但是，他倾向于从批评他人的角度来表述自己的观点，这就掩盖了伯克论点基础中有关自然的积极学说。因此，他对潘恩自然观的犀利驳斥开始指向与自己观点截然不同的方向。

伯克担心启蒙时代的哲学家“太过于看重人权理论，从而完全忘记了人的本性”[40]。伯克非常具体地指出了他们对自然的错误认识：那些不仅仅是运转中的事务或实施中的理性的部分。强调人类天性的政治将人视为动物，一个理性的存在，一个有着同情心和丰富情感的生物。[41]潘恩和激进的自由主义思想家在理解人类天性时，忽视了人类的情感、想象力所扮演的角色，事实上它们是人类天性和政治秩序中的关键要素。伯克担心，他们对人的动物性和理性过度强调，不仅是一种不尊重的行为，而且还会破坏这些情感。

革命者认为人从根本上说就是理性动物，因此如果人的简单需求（对食物和安全的需求）得到满足，他就会受理性支配。[42]伯克反对的那些人（包括潘恩）当然不否认人类天性中还存在其他部分，但伯克认为他们太过相信单凭理性单一的力量去支配其他要素的能力，尤其是支配激情和各种情绪的能力。

伯克从年轻的时候就担心激情在人类事业中的地位，他的《崇高与美两种观念之根源的哲学探讨》专为此而写。这本书在《为自然社会辩护》发表仅仅一年之后就完成，当时伯克只有二十八岁。他特别提出——崇高利用人对死亡的恐惧和纠结，给人类的想象力施加了巨大的影响。如果人类对秩序和社会和平的向往（也就是对美的向往，这种情绪通常比前者弱）无法妥当

应对前述的影响力，那么就会引爆巨大的能量，注入社会生活。一个集体的公共生活在很大程度上取决于情感上的羁绊以及对美和秩序的热爱。在伯克看来，虽然在防止政治动乱、维护社会中温暖平和的关系上，它们发挥了至关重要的作用，但这种作用却常常被低估。

对伯克来说，这就是为什么在不必要的时候不得破坏社会稳定秩序，也不得质疑社会政治生活中常见的习俗、仪式和不加掩饰的浮华的重要性。

但伯克并非一个感情主义者。[43]他写道："如果任由激情来支配一个人，相当于将一头野兽留给野蛮人和凶险的自然。"[44]相反，他认为政治对应着理性，但人类的理性并不直接与这个世界打交道，而是始终由我们的想象力居中调节。对于我们从自己的感官得到的信息，想象力对其进行整理，并表达出来。不管怎样，理性通过感想和激情发挥作用，因此它在调节伯克所谓的"道德想象力"中扮演着重要角色。如果不加约束，道德想象力就会朝着暴力和无序的方向发展。[45]

弱化黑暗一面的是更加善意的想象，而非纯粹的理性。仅靠劝说并不能使我们停止行恶，但是邻里之间的信任与爱、根深蒂固的秩序与和平的习惯、对自己所属社会或国家的骄傲感，都会让我们不再放任自己。政治家面临的艰巨任务之一就是维持这一平衡，根据对理性限制的认识理性行事。伯克强调："一个政治家的首要研究工作应是弄清他所领导的人的秉性。"[46]对他而言，这是政治永不可能被归结为对逻辑原理进行简单应用的又一原因。与伯克同时代的威廉·哈兹里特（William Hazlitt）曾表示："（伯克）清楚人有着喜好、激情、想象的力量以及饥渴和冷热感......他知道形成私人道德基础的规则并不基于理性，即事物主题的抽象特征，而是基于人的天性以及被习惯、想象力、感情和理性等一些特定东西影响的能力。"[47]

伯克终生对人天生的激情很感兴趣，这让他十分了解习惯和感情在政治生活中所扮演的角色，以及打破和平习惯或树立不受约束的暴力或权力习惯的风险。因此，他反对英国在美洲的所作所为，认为那是对美洲人民习惯和感情的冒犯，即便这些行为并没有侵犯美洲人民的权利。出于同样的忧虑，伯克担心那些被派到印度的英国年轻人被授予凌驾于当地人的权力，而这种不受限制的权威会影响到他们。这让他比大多数人更早地生出这样的恐惧

——法国的革命者打碎了美化社会生活的所有谎言，会掀起一股蛊惑人心的恐惧浪潮，让每一个涉身其中的人摆脱自己的习惯和对自己的约束。

在这方面，伯克认为革命者的行为——拒绝承认人类天性中感性的一面——是极其违背人性、反自然的。关于政治中自然的说法，他拒绝向潘恩和法国、英国的激进派让步，因为他反对抵抗激进的政治破坏，理由就是基于与那些激进派截然不同的自然观。在他有关法国大革命的作品中，伯克反复表示革命者在“与自然交战”或推翻“自然秩序”。[48]但他并不是说，法国在革命之前的那些制度或安排本身就是自然的。被推翻的不是秩序，相反，革命者正在与人类的天性作战。他们无视或无法约束民众的激情，眼看着就要放纵民众对社会所抱持激情中最黑暗的一面而出，使人们对恐怖和暴力行为完全不在意，从而不可能在革命之后建立起有秩序的社会生活。

这就是为什么伯克如此强调对法国大革命的一些特有行为天生反感。在伯克所预见的一个正常运转的社会中，对恐怖权力的天生反感至关重要。革命者缺乏这样的自然反应，与伯克对他们的激烈反对有着极大的关系。他解释说理查德·普莱斯对大革命中公众暴力的颂扬是如此令人不快（这也是促使他写下《对法国大革命的反思》的最初原因）：

> 我和普莱斯牧师兼博士以及他那些世俗的群众（他们选择采取他的讲演的那种情感），何以感受是如此之不同？就因为这一条简单的理由——因为我自然应该如此，因为我们天生就会在这类场面中对现世繁荣不稳定的情况以及人类之伟大的巨大不确定性，受到忧郁情感的感染；因为在这类事件中，我们的感情教导了我们的理性……假如这样一种景象展现在舞台上，就可能引得我流下眼泪。我真正应该为自己身上那种浅薄的戏剧感而感到羞愧，而我在现实生活中却能够对它感到欢欣。[49]

面对大革命中的一些情况，伯克认为缺乏这样的自然反应，日后必定出现问题——缺乏约束，只会以灾难告终。在他看来，缺乏这种约束是极其不自然的，必须进行教化。它是违背自然的政治理论的产物，为暴力提供了正当理由，会让民众对暴力无动于衷。伯克写道：“在人权的这些胜利的光辉

之中，丧失了一切天然的是非感，后果就必定会是如此。”[50]世界上最复杂的东西莫过于一个为群众暴乱服务的复杂理论。

在伯克看来，相比之下大多数的英国人还没有被教化，没有放弃他们和平的习惯。他写道他的国人“主要都是受天生感情支配的人”，比革命者的激进主义更接近人类天性。下面是《对法国大革命的反思》中最著名的段落之一，伯克阐述了英国人的和平习惯：

> 在英国，我们还没有完全抛弃我们的天赋之心；我们在内心还能体验到、并且珍视与培育那些人类与生俱来的情操，那是我们的责任感最可靠的保卫者、最活跃的监视者，也是一切自由、硬汉精神的真正支柱。我们并没有被挖空，被塞上些毫无价值的关于人权的肮脏废纸，就像博物馆里填充了谷壳和破布的那些鸟类标本一样……我们的胸膛里跳动着真正有血有肉的心。我们敬畏上帝；我们满怀畏惧地仰望着国王；满怀深情地仰望着议会；满怀责任感地仰望着行政官；我们满怀尊崇地仰望着教士；我们满怀着敬意仰望着贵族。为什么？因为当这些观念出现在我们心中，我们自然而然地会喜爱它们；因为其他的情感都是虚假的、欺骗的，企图腐蚀我们的思想，败坏我们原始的道德，使我们无法适合理性的自由。[51]

根据他的描述，出现了一整套由道德、习惯和实践组成的制度，以支持那些对社会有益的情绪，而那些试图推翻这一体系的尝试会严重削弱这些情绪，从而危及社会和平和个人安全。

伯克认为，这套制度在过去被称为“骑士制度”。它是一套习惯的集合，旨在安抚和美化两组重要但通常又很危险的关系：一方面是男女之间的关系，另一方面是统治者和被统治者之间的关系。骑士制度通过高尚的情绪和感情（前者包括温和、奉献和诚实；后者包括义务、职责和忠诚）来提升这两组关系，让它们变得高尚起来。[52]伯克认为正是这种传统赋予今日欧洲诸多特征，但它却受到了革命者的攻击：

> 一切都将被改变。幻念使得权力是温和的并使得服从是自由的，它们调和了各种不同的生活差异，而且它们以一种轻而易举的消化作用把

> 美化了和驯化了私人社会的种种情操都合并到政治里来，现在，一切令人欣慰的幻念都被这场光明和理性的新的征服者的帝国给瓦解了。生活中所有美妙的帷幕全部被粗鲁地撕掉了。道德想象的衣橱中的种种附加的观念都被作为一种荒唐可笑而又过时的款式被揭穿了，那乃是内心所享有、被认识所裁、可作为遮蔽我们赤裸裸的、颤抖着的天性的种种缺陷、并在我们自己的估价中把它们提高到尊严的地位之所必需。[53]

在伯克看来，激进派的自然观只体现了我们赤裸裸的动物天性以及揭示这一天性的赤裸理性。剥去了对美的向往，这种赤裸裸的哲学就铲除了通往激进主义和暴力的所有屏障："在事物的这种格局里，国王只不过是一个男人，王后只不过是一个女人；女人只不过是一个动物，而且是一个并非最高等级的动物。"[54]在这个意义上来说，激进主义的确是泯灭人性的。

骑士精神的缺位——无法以义愤去应对严重的侵犯和暴行——会对社会产生糟糕的影响。在伯克有关法国的作品中，他以此为背景写下了最著名和招致最多批评的华丽辞章：1789年10月6日，一伙暴徒袭击了路易十六的王宫，差一点杀死了王后。伯克因此为玛丽·安托瓦内特（Marie Antoinette）写了一曲充满浪漫情怀的赞歌。伯克曾在一次对凡尔赛的半正式访问中曾遇见过这位王后，通过这段回忆，他开始了自己的反思：

> 我见到这位法国王后已是十六七年前的事了，当时她在凡尔赛宫中是太子的王妃，而且在这个王权宝球上——她几乎没有触摸过——她焕发出的光彩难以企及。我看到她正在远处，装饰着她刚刚开始步入的那座高耸的圆顶建筑，给它带来欢欣——她闪耀得像是启明星，充满了生气、光辉和欢愉。啊！这场革命！我必须要有怎样的一颗心，才能不动感情地关照那场升起和没落！我简直没有梦想过，当她对那些地位悬殊的、充满热忱而又尊崇爱戴之情的人们授予可敬的头衔时，竟然要不得不带上一服强烈的解毒剂，来解去隐藏在他们胸中的那种羞耻。

在王后的生命受到威胁的时候，法国人民不会奋起保护她，他们甚至似乎对这场攻击无动于衷，这让伯克深感不安。在《对法国大革命的反思》中，有一段异常华丽（简直是满怀痛苦），他写道：

> 我简直没有梦想过，我竟然活着看到了在一个充满豪侠之士的国度里，在一个充满了荣誉的人们和骑士的国度里，会有这样的灾难落在她的身上。我以为哪怕是一个对她带有侮辱性的眼光，都必定会有一万支宝剑出鞘复仇。但是骑士的时代已经成为过去，继之而来的是诡辩家、经济家和计算家的时代；欧洲的光荣是永远消失了。我们永远、永远也看不到那种对上级和对女性的慷慨的效忠、那种骄傲的驯服、那种庄严的服从、那种衷心的不屈——它们哪怕是在卑顺本身之中，也鲜活地保持着一种崇高的自由精神。那种买不到的生命的优美、那种不计代价的保卫国家、那种对英勇的情操和英雄事业的培育，都已经消失了！那种对原则的敏感、那种对荣誉的纯洁感——它感到任何一种玷污都是一种创伤，它激励着人们的英勇却平息了残暴；它把所触及的一切都高贵化了，而且邪恶本身在它之下也由于失去了其全部的粗暴，而失去了一半罪过——这一切都成为过去了。[55]

这一段的华丽文风必将招致他人的嘲弄，结果立竿见影。《对法国大革命的反思》的第一位读者是伯克的好朋友菲利普·弗朗西斯（Philip Francis），伯克将早期的文稿送给他看，征求他的意见。弗朗西斯写信告诉伯克，这篇文章就整体而言是极具冲击力的，“在我看来，你书中有关王后的所有内容实在愚蠢至极。如果她是一个完美的女性，你应该将重点放在她的德行上。如果刚好相反，那么情人之外的人关注她的魅力，而不是她的罪行，这显然是荒谬的”[56]。潘恩的批评则更为犀利，他指责伯克向读者描画了一幅幅“悲惨的画面”，从而掩盖了法国旧政体所犯下的恶行，并将伯克形容成堂吉诃德式的骑士，在追寻失去的骑士时代的过程中追逐风车。[57]从某种意义上来说，潘恩的批评比弗朗西斯的更为精准。就像伯克在给弗朗西斯的回复中所说的，那种应该拔出一千把利剑去保护王后的想法并不能反映王后的品性。它所体现的是生活在骑士制度之下的一些人不会让女人受到虐待的品性。男人应该具备足够的教养，以至于他们天生的怜悯和敬畏能够支配他们的行为，而不是受制于世俗的犬儒主义。如果一个政体放弃教化民众，放弃让他们拥有向善的自然情绪，那么它就会迅速堕落成专制统治。因为这样的政体除了使用武力威胁，无法赢得人民的忠诚。伯克在《对法国大革命的反思》中写道：“这种野蛮的哲学乃是冷酷的心灵和理解混乱的产儿，并且它缺少坚实的智慧，正有如它缺乏一切的鉴赏力和优雅感；根据这种野蛮

的哲学，各种法律就只有靠它们自身的恐惧……来加以支撑了……在他们学园的丛林中，在每一排的尽头，你看到的只有绞刑架。对共和国的深情厚爱踪影全无。”58

因此，伯克首先驳斥了对自然的激进的呼声，认为它会带来毁灭性的灾难，然后又对人类天性的积极方面进行描述，他认为激进派毁掉的正是这一方面。人们依赖自己的想象力去引导理性，这是一个自然事实，与政治生活密切相关。成功的政治秩序必须保护和维持“我们全部的道德想象力”，绝不要忽视它的重要性。

但是，如何才能随着时间的推移建立并维持这样的政治秩序呢？毕竟托马斯·潘恩的自然模型呈现了对自然的一种独特认识——认为自然是一套理性规则，源于个人主义和平等理念，从而为政治行为提供了方式和目的，并将其作为合法性标准，随着时间推移应该体现出变化。伯克对自然的认识则提供了理性，包括对人类天性进行积极教化而培养出来的理性，他对采用潘恩的模型可能出现的实际后果表示担忧。但是，伯克自己的另一种见解对政治变化又是怎么说的呢？这里，伯克明白无误地转向自然，去寻求答案。

他虽然不承认任何政体在某种程度上对人来说都是自然的，但他还是相信，在思考如何更好地应对和引导随着时间出现的政治变化的过程中，如果我们能参照自然中发生变化的模型，并自愿选择效仿那个模型，是明智的。他的自然模型与潘恩的理性规则系统不一样，后者类似现代物理学，而前者更像是生物有机体通过生殖遗传其特性：一个遗传系统。在《对法国大革命的反思》的一段中，伯克解释了这一自然范例是如何对他的政治生活观产生重要影响的：

> 根据一项按照自然的模式而运作的宪法政策，我们就接受了、掌握了、传递了我们的政府和我们的特权，其方式正如我们享受并传递我们的财产和我们的生命一样。制定政策的基本原则、财富、上天的赐予，都留给了我们，并且由我们以同样的历程和秩序留传下去。我们的政治体系被置于这样的状态——与世界秩序、并与一个由各个短暂部分组成的永恒体所注定的生存方式恰好相符合并且对称；在这里，由于一种巨大的智慧的安排，人类伟大神秘的结合一旦铸成一个整体，它便永远既

无老年，也无中年或青年，而是处于一种不变的永恒状态，经历着永远的衰落、沦亡、新生与进步的不同进程而前进。因而，在国家的行为中，在我们所改进的事物中，由于保持着自然的方法，我们就永远都不是全新的；在我们所保存的事物之中，我们永远也不会过时。59

这种类比能让我们更多地了解伯克的自然观。它体现了伯克关注的重点——有关生死的事实，应对变化、衰落、改造和进步的需求。他脑海中还有一个物种模型，而不是人类个体模型。因此，他对自然的诉求与潘恩相去甚远，不会屈从于个人主义，但会让步于每一个人绝对而且不可避免地融入更大环境的状态。

但是，伯克也明确表示他只是将这种解读视为一个模型。这种应对政治的方式是一种选择，而非自然事实。自然与政治之间的相似之处“主要是提供类似之物，用以说明或强调，而不是提供类比作为推理的依据”60。在伯克看来，英国人选择在政治生活中遵循一个自然模型——一种传承模型，容许温和、渐进的变化。他们也有可能做出不同的选择，但他们明智地效仿这种自然模型，利用自然世界中显而易见的优点来应对树立在通往进步之路上复杂而又不可避免的一些自然屏障。在这些障碍中，首要的问题是，人有生有死，因此人类一直面临着中断的风险。伯克的模型是让一代代人传承下去，而不是为了获取知识就将每一代都一股脑送回人类最初的起源，因此找到了一种文化传承方式，它考虑到了人的寿命，人类对此没有选择的余地。

此外，它还容许负责任的变化。在伯克看来，我们一直将自己视为传承和改进遗产的载体，无须感觉自己是第一个去做某种事情的人，即使是新的想法也能被装进旧模子里，因此渐进式的改造可能会带来进步，而改造者无须付诸暴行。世代相传和历史悠久的感觉还可以让人心生尊重，并催生对自己所属社会的善意的情感：“通过这种方式，我们的自主就变成了一种高贵的自由。它承载着宏伟壮丽的外表，有着传承的血统和引以为鉴的祖先。”61

平民将现存的政治制度和实践当作传承下来的遗产来对待，学着将它们视为一种责任——一份来自过去的礼物被传承下来，经由适当改进，走向未

来——因而不会轻易忽视它们。伯克担心，人的本性总是受到新奇和刺激事物的吸引，但只有既定事务的美才能感动他们，让他们看到其优点，从而对推翻它保持怀疑和谨慎的态度。[62]当然，已经尝试过的老旧模式不会始终有效，但是当它无效的时候，社会这么做才是明智的——在原先起作用的那部分的基础上逐步修正，而不是重新开始实施一个未曾尝试的想法。

因此，伯克提出了一个渐进变革模型，是演变而不是革命。在某种意义上，他将传统视为一个过程，存在一些被现代生物学归因于自然演化的特征。这一过程的产物是极具价值的，不仅因为它们历史悠久，还因为它们是先进的——经过多年的反复试验发展而来，已经适应了周遭的环境。伯克通常将基于这一模型的应对政治生活的方式称为“惯例法”，就是让根深蒂固的实践与制度跟上变化的时代，而不是重新开始，丢掉在历史和经验方面的优势。我们将发现，这一自然模型绝不是伯克惯例法思想的全部，而是它的基础所在。

当然，伯克并不是提倡一成不变地遵循过去的经验。与此相反，他认为应对不断发生的变化乃是自然世界最强大的优势之一，人类群体最好从中学习。伯克写道：“我们都必须遵循变化这一伟大的法则。它是自然界最强大的法则以及自然保持下去的方式。我们所能做的，以及人类智慧所能做的，就是确保变化应以不可察觉的程度推进。这样会带来变化中可能产生的所有好处，同时又不会有突变产生的种种麻烦。”[63]要做到这一点，就应按照该自然模型，往既定世界里投入人力。对伯克而言，自然并不是原则和原理的源头，而是活生生的变化模型，有着对想象力的依赖和各种情绪，尤为适应人类天性，此外还适用于人类生死的自然事实。

但是，伯克认为变化必须是渐进的，这又提出了一个令人困惑的问题，指向他与潘恩之间的又一深层次的分歧：变化的速度是影响社会和平与政治的唯一要素吗？它的实质内容或发展方向有关紧要吗？只要某种变化是以渐进的方式出现，而且对先例心怀尊重，它就和其他的变化一样好吗？

潘恩重视自然多过重视历史，这是对正确行事原则的诉求，因而也就是对正义的诉求。伯克对自然的诉求需经由历史才能理解，他呼吁的是一种缜密且渐进式变化的模型，因此是对秩序的诉求。但是，对正义的诉求是否真

的需要如此激进且富有革命性的政治及社会变化，以至于必须破坏掉实现政治及社会秩序的所有希望？而对秩序的诉求有没有给正义原则留下余地，将其称作人世间的正确行事原则？伯克和潘恩在政治的自然模型问题上的分歧，不可避免地导致了针对正义与秩序的争论。

第三章
正义与秩序

伯克和潘恩都向自然模型寻求自己的政治思想，尤其是理解政治变化的理论根据。但是，他们各自模型之间的差异对如何区分变化的好坏产生了深远的影响。

对潘恩而言，对自然的诉求主要是对正义的诉求。尽管他的表达方式抽象而且富于理论性，他的激情一直源于因不公和人类苦难引发的义愤。伯克否认政治原则的自然根源，在对贵族和强权进行罗曼蒂克式的颂扬中，明显缺乏对底层人民及弱者的同情，潘恩从中觉察到道德上的真空。他表示，在一位王后受到威胁时描绘几张悲剧似的杰出画作非常容易，但在全体人民遭遇到一个腐败政权的欺压时施与援手，则更为重要。“他怜惜漂亮的羽毛，却忘了那垂死的鸟儿。”这是潘恩对伯克非常有名的一句评述。[1]潘恩认为伯克对法国人民所遭遇的不公视而不见，只是一味强调（在潘恩看来，相当过度）道德想象力在政治中的地位。

在潘恩看来，伯克对美与秩序、对我们继承下来的那些根深蒂固的惯例的神圣庄严的诉求，不过都是不平等、冷漠和不公的借口。他不认为人生来就如此恶毒，需要美丽的幻象去约束他们。潘恩认为这些幻象只在一种情况下是必需的——防止人们意识到自己的权利被剥夺了。在某种意义上，伯克和潘恩指责对方的原因是一样的：都认为对方有关自然和政治的理论让其面对人类的困难冷漠无情。

在伯克有关法国的作品中，他对落入民众之手的强权者的命运的关注，毫无疑问多过关注落入统治者手中的人民大众的遭遇。他坚称自己这么做不是担心这些贵族或神父的财产，而是出于对民众道德沦丧的担忧。他认为，这种道德沦丧在错误理论的推动下，一步步发展成为暴力的激进主义。[2]但是，伯克很少承认法国人民的苦难，直有当他声称这场大革命的平权哲学将给民众带来更大的伤害，而且有着无须推翻这个社会就能解决他们现状的方法，他才承认法国人民的苦难。伯克并不怎么替旧政权辩护，但他认为新的政权并不是进步。他写道，这场大革命就是“将野蛮行为中的一部分替换成另一部分，而且是更坏的一部分”[3]。在他的担忧中，人道主义体现得并不明显，他支持的自然模型不是正义模型，而是渐进式变化模型。

潘恩不仅不同情那些被迫放弃权势的人，有时还对他们的垮台及遭受的虐待毫不掩饰地表现出轻佻的态度。这一点也毫无疑问。对潘恩而言，民众的行为（让伯克感到痛苦）不仅有着正当的理由，而且显然是由于这个政体极端的专制和不公引发的。[4]

因此，他们指责对方的政治理论（事实上是他们有关自然的理论）让其无视某些形式的不公正，这从一定程度上来说都没错。但面对这样的指责，他们都有自己的理由。潘恩的回应铿锵而明确：对他而言，正义体现在自由主义政治观的理性原则中。如果没有一个由民众选择和拥护的政府——一个尊重他们的权利并代表他们利益的政府，这个政体就是不公正的，只有对民众犯下无耻罪行才能存在下来。潘恩的政治理论深深植根于一种道德标准，但伯克的政治理论的道德依据是一个复杂得多的问题。

道德秩序和道德法则

鉴于伯克对自然的理解，我们对他看待正义的观点可能生出什么看法呢？他向自然模型去寻求指导社会及政治组织的原则，他在政治活动中也遵照自然的标准吗？他到底有没有正义的标准？或者他对政治社会传统特性的强调，是否意味着他眼中只有法规本身而没有外部手段？对于这一至关重要的问题，伯克并没有给出简单的答案。在过去两百多年的时间里，研究他著作的学者们也因为他对此抱持的看法而划分成几派。

其中一派将伯克解读为一种精于世故的实用主义者或“讲究程序的保守派”，为社会和平及有效政府而忧虑，担心失控的政治变化带来的危险，但又没有提出政治生活所对应的严格的道德规范。[5]伯克强烈反对在政治生活中直接实践抽象理论；他强调惯例法（由效果来判断实践和制度的好坏）、谨慎和政治判断中的权宜之计，并认为政治团体在本质上都是传统的，这些都导致伯克的读者认为他只关心方式，不关心目标，因而在政治判断中基本上纯粹讲究权宜之计。[6]他担心的是变化的速度，而不是变化的方向。

有些人甚至提出伯克从根本上说并不反对法国大革命的激进主义最本质的目标，“他只是希望这些目标的实现不要那么突然”[7]。如同这些读者所发现的，他捍卫自由、反对侵犯人的尊严（比如说，在他对北美冲突和英国人在印度的不当行为的看法中，这些理由表述得非常明显）的理由与英国主流制度的完善和社会凝聚力相关，而与定义政治生活的道德原则无关。他不仅仅是自由的捍卫者，他所捍卫的还有成功和效果，而他对成功的定义是相当讲究程序的。

但是，这些读者在伯克自己的作品中也遇到了一些严重的问题。政治制度的传统起源意味着所有根据社会的常规程序所制定的法律在道德上天生都是合理的。对于这样的说法，伯克不遗余力地进行了谴责：

> 对于这样的立场——人有权按照自己的意愿制定法律，或者说法律的权威性单纯源于制度而与内容的性质无关，很难找出比它对人类社会的所有秩序与美、和平与幸福更具破坏性的错误了。不可以为了这样的实践来利用有关政策、国家理性或宪法保留的争论。它们可能的确会指

责该宪法的框架，但绝不可能触及这一不可撼动的原则。这看上去似乎确实是霍布斯在上世纪提出来的原则，之后屡屡被狠狠地驳斥。[8]

显然，伯克认为也存在不公正的法律，某些政策有效并不能说明它是道德的或正确的。他明确否认试图“将罪行得逞作为无辜的标准”，他在自己的作品中为这一否认提供了依据。[9]他写道：“确切地说，所有人类法律都只是宣告性质的；它们可能会改变模式和实施方式，但无法管理最初的正义的内容。”[10]他并不否认政治生活会实现天性或造物主所赋予人类的一些意向。尽管伯克在谈到这些问题时异常模糊，但他清楚地知道自己在证明政治斗争中的道德目标是正确的。

事实上，他的道德准则（至少口头上的）使得一些研究伯克的学者认为他不仅不是一个实用主义者，也不是一个纯粹的程序主义者，而实际上是一个讲究自然法则的哲学家。也就是说，他相信明确的道德标准，它在自然中不证自明，或通过揭示也能为人所知，它是人类生活的模型和标准。[11]在他们看来，伯克“认为治国之法就是在具体的人类事务中实施首要的道德原则（对人类正确的理性来说是显而易见的）”[12]。为了支持这一观点，他们指出伯克曾反复提到上帝、宗教和自然秩序，尤其是在他有关印度和爱尔兰的作品中。

没错，在谈到后两个话题时，伯克以最明确的态度表示政治中的判断标准不应局限于效果，必须扩展到有关正义的理念。1787年，有消息传到伦敦东印度公司（代表着政府在大英帝国这一重要部分的利益）严重虐待当地人民，伯克发起了针对当时的驻印总督沃伦·黑斯廷斯的弹劾案。伯克认为此案对树立愈来愈庞大的大英帝国的形象至关重要，尽管黑斯廷斯最终被上议院判决无罪，伯克后来还是将他在此案中的表现视为自己最杰出的功绩之一。[13]因为他在陈述自己的理由时，只有很少的实证法可以凭依，伯克只好依靠更高一层的法律发出自己充满激情且又铿锵有力的控诉。伯克对那些处理黑斯廷斯弹劾案的议员们说：“我弹劾他，以他违背的正义永恒法的名义；我弹劾他，以人性的名义，他曾粗暴地违反、损害和压迫人性；我弹劾他，以不同性别、不同年龄、不同地位和境遇的大众的名义。”[14]

与此类似，说到在他的出生地爱尔兰限制天主教徒的权利和特权的法律，伯克提出，这一政策就是“对人类天性所有权利的剥夺”[15]。在一封私人信件中，他将禁止爱尔兰天主教徒和新教徒通婚（这个话题对伯克来说当然是相当私人的）的法律描述成对“人类权利和自然法则赤裸裸的侵犯”[16]。在爱尔兰这个大背景之下，他事实上已经体会出政府和政治生活明确的目的：“保护和安然享受我们的天赋权利是公民社会显著的终极目标，每一个人都对此感到满意；因此，无论什么形式的政府，只有服从于这个目标，而且这个目标从来高于政府，这样的政府才是好的。”[17]

这种说法听起来有点像潘恩和法国的那些革命者，从表面上看，和伯克经常否认天赋权利和公民社会中的生活没有直接关系的立场是矛盾的。这就不难看出，为什么有些读者会将这样的说法当作伯克认为可以实施的自然法则高于实证法的证据。但是，这个观点存在的问题不比指责伯克是个实用主义者要小。尤其是当我们想到伯克读者中那些强调自然法则的人所指出的一点：他经常提起宗教。

说到宗教在公共生活中确切的地位，伯克的观点在《对法国大革命的反思》中表述得最为广泛，它表现出明显的实用主义。他第一次谈起这个话题是在《为自然社会辩护》一书中，伯克担心那些攻击宗教制度和习俗不过是“人为”或传统的人有可能破坏公民社会。在他看来，反对有组织的宗教很容易发展成反对所有基于传统的社会制度。在《对法国大革命的反思》中，他以积极的语气表述了基本同样的观点：正如对宗教的攻击可能有害于社会和平，公众对宗教习俗和信仰的推崇和认同也有助于巩固社会和谐和公民社会。宗教是更大的骑士制度中的一个组成部分，让政治权力的行使变得高尚起来，并安抚它的信众。说起在国教控制之下的民众，伯克写道：“当他们习惯性地确信——对一个品性好的人，任何邪恶，无论是现有的还是潜在的，都是不可接受的时候，他们便能更好地将一切带有狂妄的和无法无天的统治的痕迹的东西从所有文职、神职和军职官员的头脑中清除掉。”[18]

此外，宗教让国教“圣化”，让人民又多了一个由头去尊重和敬爱自己的政权。[19]宗教尤其是国教有助于让人们拥有一种感情羁绊与和平习惯，这些对于维持基于世代延续和惯例法的政治秩序是必需的。[20]将国家神圣化，有

助于保护它的根源，让它免受不顾后果的和极端的改革或革命的冲击。[21]最后，宗教还可以帮助穷人应对自己的境况。如果有人让他们无法从中获得安慰，那就是把自己变成了“残暴的压迫者，穷苦人的那些毫无慈悲心肠的敌人”[22]。

因此，伯克在写到宗教时，基本只涉及它对社会及国家的用处，而不是将其视为通往神圣真理的途径。他认为可以通过宗教仪式的力量和美感培养民众的忠诚和团结。[23]根据这个观点，大教堂的庄严神圣可以增强社会凝聚力，无论它是否展示了真正的神的正义。伯克写道：“我们知道，并且满怀骄傲地知道人天生就是宗教动物”，出于这个原因，在他看来无神论似乎是治疗社会动荡的良方，而宗教则是实现和平必需的支柱。[24]但是，它是这样的一个支柱，却显然不是判断的独特及终极的标准，宗教在伯克的政治思想中占有重要地位。他并不否认基督教的真理（他的私人生活和私人信件有理由让我们相信他是一个相对正统的信徒），但他并不认为政治直接根植于基督教的道德诉求。相反，他表示政治只能建立在这些诉求在信徒中所产生的虔诚的基础之上。

事实上，伯克非常直接地否认了宗教虔诚的社会价值与它的基本神学真理之间存在必然的联系。就法国的天主教徒而言，他们的一些信仰确实不过是简单的迷信，但那是他们古老的宗教，在维持社会和政治生活方面发挥了至关重要的作用。[25]在他看来，即便是在英格兰，无论政治家自己理解的终极真理是什么，遵循国教的准则和形式仍然有意义：“如果他们以似乎在自己的行动（这是唯一很少会撒谎的语言）把道德界和自然界的伟大指导原则只看作一种使卑贱者俯首帖耳的办法，那么用这样的一种行为，他们恐怕就会挫伤自己心目中的政治目标了。他们会发现，要使别人相信一种连自己也完全不信任的制度很困难。”[26]

这是支持神圣化国教的理由，但并不是真正支持符合神圣标准的政治的理由。事实上，在伯克范围更广的政治学说中，还有一点更加不利于将自然法则奉为他这些理论的本质内容。尽管他坚称政治行为应该由存在于实证法之外的一个标准来衡量，但他不认为初始状态是权威和认知的终极来源，这表明他不会回到自然法则最终所指向的人类历史的开端，去寻找这个标准。

如我们所见，伯克认为应该为初始状态蒙上一层面纱，历史悠久的传统和习俗所产生的结果才是我们必须去保护的，比如稳定、繁荣、忠诚、爱国精神和高尚的品质。因此，悠久的历史本身就需要保护，这不是因为它的起源是完美的；他直截了当地表示他认为它们并不完美。这不是基督教的传统主义。它是惯例法，一种截然不同且非常创新的思考社会发展的方式。

因此，伯克实际上既不是讲求实用的程序主义者，也不是一个追求自然法则的哲学家。他不认为由人制定的法律是最终的权威，也不认为结果是唯一重要的。另外，他也不相信政治生活是恒久不变的基督真理的表现。在他看来，政体的合法性并不直接来源于上帝，也不是合法最高统治者的一时心血来潮。他提出一个非常新鲜的政治变化理念，就源于他的自然模型和他（再次强调，非常新奇）的有关惯例法的想法。随着时间的推移，这种想法将我们引向纯粹功用主义以外的一种正义及判断标准。

伯克并非不同意潘恩或自然法则学派的观点——正义标准必须是政治生活的指导原则。他的不同意见在于他对于我们去了解和发现那一标准的能力的看法。潘恩认为在我们对自然了解的前提下进行理性教育就可以了解这一标准。例如，我们对社会存在之前的人类的了解告诉我们，所有人都是平等的——这一认识必须用以定义政治生活。自然法则传统则认为在神学及哲学的前提（它们当中的许多在自然的运转中都表现得相对明显）下进行哲学思考，可以让我们了解这一标准。但是，伯克相当怀疑我们在政治中发现并直接应用这一更高正义标准的能力。在他看来，人无法通过自己的理性理解这一更高标准，因为人类一般无法脱离想象的背景直接对抽象的想法进行推理，此外，社会生活也并不是在社会存在之前的自然前提下上演的一出简单的戏剧。根据伯克对自然及人类天性的看法，间接地通过政治生活本身的经验，指导政治生活的正义标准是可以被发现的——达到我们可以了解它们的程度。

因此，在伯克看来，英国的社会及政治制度（他称其为“英国体制”）所体现的传统是在自然生殖的模型上建立起来的，对他的国人来说是政府达到卓越标准的最好方式。他承认这种体制传统的口径并不一致，也无法追溯到基于人类起源的一套简单的初始原则，以划定人类的权利。但是，在它建立起来的准则中，确实让我们逐步找到习俗之外的一套真正的标准。这种观点

既不符合自然法则哲学，也不是不讲究标准的实用主义者。这种寻找标准的方法基于伯克有关变化的自然模型，它尊重传统习俗不是因为它们始于很久之前，而是因为它们在很长一段时间里经由反复试验，存在下来并得到进一步发展。

惯例法依赖社会自身的力量来实现进步，它及其同自然的类比让这样的反复试验成为可能，并帮助我们区别失败与成功。它的确是变化的模型，却适合帮助我们识别正义的一些永久性基本原则的一般表现形式。社会和政治生活的历史经验本质上包括偶尔发现自然正义的原则，经历了这一过程而存留下来的制度和习俗因此会带上这些原则的影子，这是因为只有这样才能存留。随着时间的推移，如果依照惯例法的模型发展，社会的制度、章程、传统和习惯就会表现出正义标准的影子。社会在经历了这么长的历史经验之后，就会慢慢接近它理应成为的样子。社会和政治变化有助于让社会逐渐接近这一标准，只要一步步完成就好。但是，只有当变化符合社会之前模式及秩序的精神，才有可能出现这样的进展。这是因为只有它们能让我们真正了解所追求的标准到底是什么样子的。伯克认为我们应该试着去效仿古人，“他们瞻前顾后，不知不觉地让这个体制一步步接近完美，不仅从未偏离它的基本原则，也未进行任何没有植根于大英帝国的法律、体制和惯例的修正”[27]。从这个意义上来说，伯克并不是一个保守主义者，而是有远见的传统主义者；他认为现在比过去要好，致力于保持让现在变好的方法，从而实现进一步的改进。

在伯克看来，最好的政治变化建立在既定世界最好的一面上，改进它最糟糕的一面，让社会保持原样并变得更好。之所以说这是最好的变化，不是因为我们的传统制度决定了政治标准，而是因为那些经受住时间考验的习俗正好符合这一标准。“这一重要发展并非来自我们的习俗或协议；相反，是它给这些习俗和协议赋予了效力和约束力。”[28]这也是惯例法是一个如此有效的变化模型的缘故；随着时间的推移，它“会日臻成熟，成为合法性政府，虽则在其开始时，这种政府是暴力的”[29]。

因此，一般来说，如果管控得当，社会变化是改善性质的，虽然并不是不断进步：它并不只沿一个方向发展。伯克设想的公正社会并不是一种终极状态，不是所有政治变化的终极目标。相反，一个公正的社会因为顾及秩序

与自由的平衡，为在体制范围内振兴私人生活和国家生活提供了空间。政治生活就发生在这个空间里，政治变化维护和捍卫着这个空间，因此随着事态的变化会朝不同的方向发展——有时候会限制或增强体制中的某一部分，有时候又是另外一部分。政治变化有助于让体制缓慢地达到完美状态，但这个变化远非线性的，也绝不简单。正是因为人类社会世代相传的特性，政治变化无法达到真正的完美。因此，社会永远在与人类天性中最基本的缺陷做斗争。这些缺陷是无法克服的，因为我们人类始终是人类，即便我们的社会制度已随着时间的推移有所改进，即便我们不断从历史经验中吸取教训。[30]因此，政治家的任务不是让社会实现某种终极的公正状态，而是创造并始终维持一个空间，让身处其中的人们可以行使自己的自由权和享受社会生活的福利。

在伯克看来，成功的政治变化绝对与社会的过去和特征相关。因此，为了策划、管控、判断和完成这样的成功变化，就需要对社会的历史、风气、规范、习俗和传统有着深刻的了解，我们将其命名为“审慎”。它也是成功政治的指导原则。审慎跟原则或理论并不是对立的。相反，审慎是将一般性的经验应用到具体的实际问题中。在伯克看来，谨慎的人认为我们社会的经验通常指向最基本的正义原则（自然原则），因此与抽象理论相比，比如与潘恩希望大范围应用于实际政治的天赋权利自由主义相比，它是更为可靠的指导原则（可能不够具体）。

伯克写道，“历史是审慎而非原则的导师”，它让我们直接了解精确或抽象的规则。[31]但是，它为我们设定了一般性的规则，在大多数时候它们当然都足够好。在早期出版的一本小册子中，伯克提出政府或政治智慧没有既定的模子：

> 无法对它们精确定义。虽然没人能在白天和黑夜之间划出一道界线，但是光明和黑暗还是毫无差别地落在所有人身上。一个王子不可能找到这样一种政府模式，找到这样的人去管理这个政府，让他对自己的民众表示很大程度的满意，不去为了那种抽象的、普遍的、完美的和谐而展开好奇而迫切的研究。在追求这种和谐的时候，他会放弃那些已在他掌握之中完全无须任何研究的普通的方法。[32]

运转良好的社会随着时间的推移会找到这一标准，但这并不意味着所有社会都会朝着同样的制度、形式发展。正因为我们永远无法直接找到正义标准的完整内容，有许多方式让我们逐步接近它。伯克写道："自由本身就是一系列可以感知的目标，每个国家都已形成了自己最为关注的一些方面，在这些事情上做得是否杰出，是人们生活幸福的标准。"[33]不仅欧洲各国对待这一理想状态的方式不同，即便是由英国人组成的不同团体也采用不同的方法。伯克认为北美殖民地居民就是活生生的例子。他表示，这些美洲人好几个世代都生活在远离英国本土的地方，因而对个人自由和永不满足的创业精神有着强烈的依赖。他们的政治制度自然也会体现出对个人自由和创业精神的强调，而生活在英国本土的人们更依赖强硬而稳定的权威。[34]

但是，如果这些幸福标准中的每一条都能产生允许自由、尊严、繁荣和荣誉的社会，那么就能成为针对我们所讨论的国家的合理判断和变化标准，而且每一条都体现在这个国家的政治传统中。伯克写道："如果人民幸福、团结、富有、强大，我们就可以推想其余的一切了。断定好处来自哪里，就可以断定哪里会是好的。在旧的机构中，对于它们理论上的偏差已经找到了各种各样的修正方法。它们的确是各种必要性和便利性的产物。它们通常并不是依据任何理论而建立的，倒不如说理论源于它们。"[35]

大多数政治问题都出现在体制划定的界限之内，也就不会引发有关自然正义的根本问题，只会给审慎带来挑战。因此，它们应由体制的先例指引下的权宜判断来解决。如果这些问题会产生不当的后果，同样也可以通过慎重的治国手段进行纠正。在一个运转合理的社会中，大多数的政治生活事实上就是审慎的问题，伯克曾写道它是"政治中首要的美德"[36]。但是，对于这种权宜之举，有两种关键的例外情况。

首先，有时候某项政策明显不符合体制传统，因此也可能不符合引导政治生活的正义标准，它必定与直接求助于正义和权利背道而驰，不仅仅在审慎的基础上如此。伯克写道："正义本身就是公民社会的基本政策，无论在什么条件下，如果显著背离这一点，都应该怀疑政策是否存在。"[37]大多数的政策问题不会上升到正义的根本性这一层次。但对于那些已经上升到这一层次的问题，则需要特别关注、尽快解决，这是因为它们提出了前所未有的

挑战，不太适于体制传统。在伯克看来，英国人在印度和爱尔兰的所作所为明显违反了英国历史上的惯例，同样，他们还明显违反了自然正义的原则。伯克将东印度公司的章程同他眼里英国史上的伟大章程进行了对比。第一个就是《大宪章》（Magna Carta），它在1215年规定了英国人的权利。伯克写道："《大宪章》是限制权力、打破垄断的章程。东印度公司的章程则旨在建立垄断、创造权力。政治权力和商业垄断并不是人的权利。"[38]基于类似的原因，伯克反对奴隶贸易。

纯粹审慎的主导地位的第二种例外情况不仅是对体制的传统的挑战，还威胁着那种让体制发展成为可能的变化模式。彻底变革——也就是伯克眼里的法国大革命——威胁到推翻几代人通过惯例法费尽心力经营的一切，重新开始。对于伯克受自然启发得出的变化模型，这是最深层次、最危险的威胁。他认为法国大革命不仅会切断社会和无数代人建立起来的制度之间的联系，还会（因此）切断社会同正义标准本身的关联，只剩下赤裸裸的权力伪装成哲学来作为评判政治的标准。这是他观察巴黎的暴民得出的结论。如果我们明白伯克认为什么会受到威胁及其原因，那么就不难理解为什么他很早就开始激烈地反对大革命。

对伯克而言，自然、历史和正义紧密地联系在一起。在他看来，我们只能对自然标准有一般性的了解，而且只有通过历史的经验才能实现。而在潘恩看来，我们可以精确地了解自然标准，但是只有把自己从历史的束缚中的解脱出来，寻求对自然原则的直接理想认识才能实现。对伯克来说，诉诸历史就是自然的模型。对潘恩来说，自然藏在历史的重重迷雾中等待我们去了解，而历史不过是一部令人难过的有关错误、罪行和误解的故事。潘恩的自然模型是一个有关永恒正义的模型，为我们提供了合理安排政治生活的原则；伯克的自然模型是一个逐步变化的模型，有望为社会指明正确的发展方向。

自然平等和社会秩序

我们已经了解对于伯克和潘恩来说自然及其给正义和政治生活带来的影响，现在我们才有可能理解两人之间的深层次分歧。我们已经开始意识到，

他们在自然、历史和正义上的分歧对他们在其他更为人所知的有关政治变化的分歧产生了深刻的影响。但是，他们对自然及正义的看法所产生的最直接的影响，与伯克和潘恩对社会关系和联系的理解有关——可能最有名的就是两个人对平等概念的不同看法。

伯克的自然模型并不强调社会平等。在一个靠继承维持的社会中，较高的社会地位和巨大的财富更倾向于为某些家庭所拥有，其他人望尘莫及。这并不是说变化和改革不会发生，或者说那些能够在社会中爬上高位的人多少有些名不副实，但平等本身不应是政治的首要目标。对每一个人而言，社会和平、繁荣和稳定都更为重要，而是说对平等的追求往往不能很好地实现这些目标，尤其是因为社会平等最终不过是一个无法实现的目标。

伯克写道："乍一看，强迫所有事物达到人为平等的想法非常具有吸引力。它有着我们希望得到的正义和良好秩序的一切外表；非常多的人有着一致的目标，他们被引导着采纳了这样的方案，并且万分认真而且热情地追寻它。"[39]但它归根结底是误导人的，而且不切实际。他在《对法国大革命的反思》一文中写道："阁下，请相信我，凡企图使人人平等的人，绝不会使人平等。在所有由各色公民所组成的社会里，某类公民必定处于最上层。"[40]唯一的问题是哪一类会处在最高层。如果一个社会将获得平等当作主要原则，那么中间的大多数就会压倒穷人和富人，占据主导地位。但是，这个中间阶层非常不适合进行统治，尤其是在一个致力于实现平等的社会中。"因此，这些平均主义者只是改变和颠倒了事物本来的秩序。他们在建造社会这座大厦时，将那些为了坚固而必须建筑在地面上的东西，搭建在空中。组成共和国（例如法国的共和国）的裁缝和木匠团体就无法胜任你通过篡夺自然的特权（最糟糕的篡权）而迫使他们面临的情形。"[41]

如同这段所表达的意思，对伯克来说政治平等的问题（或者说是谁有权统治的问题）比社会或经济平等更为重要。如果一个社会在统治问题上采用平均主义，那将不会有真正的平等，只是由不适合的人进行混乱的统治。这是因为它是组建于一个根本无法实现的理念——平等——之上的，这样的社会将始终处于混乱和动荡之中。在伯克看来，消除所有社会差别的想法就是一部"怪诞的神话，那种神话向注定要跋涉艰苦生涯的、捉摸不定的旅程的人们，激发了种种虚假的观念和空洞的希望，而其作用只不过是加重和恶化

了现实的不平等，这种不平等是永远不能消除的；而且，公民生活的秩序之所以要确立这一点，是为了必须留在卑贱状态之中的那些人的利益，正如也是为了能够上升到一种更光彩（但并非更幸福）的地位的那些人的利益一样”[42]。

伯克当然不是在维护这样一种简单的社会现状——出身高贵和出身低微的人必须一直保持原有地位。他讲得很清楚——他无意“把权力、权威和荣誉仅仅限定于血统、名分和头衔”[43]。相反，特权应该给予那些最适合掌握权力的人，伯克认为是否适合取决于一个重要要素——财产和闲暇时间，而这也是通过继承得到的。如果其他人能够证明自己（事实上，伯克就曾这么做过），那么也是可以进入统治阶层的，虽然并不容易。作为一般事实，他曾这样写道：“某些体面的、规矩的卓越地位，某些对出身的偏重（而非排他性的占有），既非不自然，也非不公正或不恰当。”[44]

如果（如伯克所强调）自然能力本身不是通过继承得来的，那么为什么会产生这样的优先权？其中一个主要原因同伯克赋予政治生活中的审慎的重要性相关。简单来说，统治是很难的，不是任何人都能做到。在一个以惯例法定型的社会里，统治不怎么需要纯粹的知识，更重要的是对历史和传统的了解、对人的了解，以及决策时的审慎。因为统治并不仅仅是表达公众的偏好，或是应用几何原理，它对能力的要求多过对数量的要求。这种能力通过经验和学习获得，是判断的基础。因此，对从事某些行业和以某些方式生活的人来说，获得这种能力比其他人要难得多。[45]伯克在《呼吁从新辉格回归老辉格》一书中写道：“理性而有经验的人清楚地知道，而且一直知道如何辨别真自由和假自由，区分真的遵循真理和假装是真理。除了我们仔细研究过的那些人，没人能够理解这样一个精巧的发明——它适合将公共自由同公共力量，同秩序，同和平，同正义，更重要的是同旨在历经世代为这个价值无法估量的整体赋予永恒性和稳定性的制度结合起来。”[46]

人不同程度地拥有这种能力，这并非因为有人天生比其他人慎重，而是因为审慎是经历和教育的结果。事实上，这种支持政治上的不平等的理由看上去正是因为信仰自然平等而激发的。伯克写道：“原始人的内心存在着逻辑学家的种子、贵族的种子、演说家的种子、政治家的种子、有着高尚美德

的人的种子、圣人的种子，虽然这些种子天生就种在他的内心，在经过文化缺乏和训练之后，必定永远埋藏在那里，他自己和别人都很难察觉。”[47]培育这些种子需要某种特定类型的生活。以这种方式生活的人以及从中受益的人就是一种天生的贵族，拥有统治的权力，这是因为他们能够做出必要的判断。在《呼吁从新辉格回归老辉格》一个特别的段落里，伯克列举了超过十五项品性或能力（例如，“从出生开始眼中就无低下卑贱的事物”,“被教导在追寻荣誉和履行责任时藐视危险”,“在闲暇时间阅读、反思、交谈”,“成为高等科学、文科和高尚艺术的教授”），要成为天生贵族的一员，最好具备这些品性或能力。[48]

当然，只有在特定的社会环境下才能培育出来这样的人。在伯克看来，让那些得到更好培育能够做出判断的人来统治，没什么好羞耻的，也不涉及什么不公平。社会理应得到完善的管理，而不仅仅是运用抽象的政治平等理念，而完善的管理需要授权给那些更适合统治的人。[49]只关注社会平等的社会不仅想要提升那些杰出人物的地位，而且还想提升和颂扬那些最不适合统治的人。[50]

出于这个原因，随着社会通过遗传继承来维持自身的运转，它也会为了自己的利益保留某些社会及政治上的不平等。除了提升那些最适合统治的人的地位，这些不平等还会带来一个非常重要的额外好处——它们提供了限制和抵制滥用权力的方法，那就是要求权力必须经过那些组成凹凸不平的社会地形的纵深沟渠。伯克写道，将国民划分为不同的团体和阶层，在社会不同团体或阶层之间的关系的基础之上养成了限制统治者和被统治者的习惯和义务，从而“为过度实施专制统治树立了一道巨大的屏障”[51]。这些限制同时对个人和国家形成约束，去除它们则意味着只授权给国家来约束个人，又反过来仅以原则、规则或书面约束来限制国家。在伯克看来，没有什么比源于集体认同感和忠诚的习惯及惯例约束更强大或更有效。伯克那个小团体的说法非常有名——“依附于自己的同类、热爱我们在社会中所属的那个小团体——这是公共感情的第一条原则（仿佛就是它的胚胎）。”这段话经常被引用来作为支持地方政府或忠诚于社会地位的例子，但考虑到《对法国大革命的反思》中的上下文背景，它所指的显然是社会阶层。[52]

割裂个人与国家之间的所有关联，只留下一个个平等然而孤立的人，会让这些人直接暴露在国家赤裸裸的权力之下。在这样的情况下，这些人将无法为彼此提供保护，也无法从国民组成的集体那里得到保护。伯克担心这会让他们无法捍卫自己的自由，并将遭受比古代专制统治所能施与的更为残暴和危险的权力滥用。社会制度位于个人与政府之间，是防止公共官员实施暴行以及大多数人偶尔实施残忍行为的重要屏障，它们对自由至关重要。[53]

与此同时，伯克认为剥除显贵人士的权力和地位可能会解除对力量的约束，而这种力量可以轻而易举地摧毁社会苦心维护的和平。例如，他将法国士兵的不忠和叛乱归咎于他们曾亲眼目睹贵族被羞辱。[54]伯克担心，让人人获得平等的努力会让人们不把尊重和义务放在眼里，即使在文明社会中也只留下那些不适合和平与秩序的人，更不用提在政治生活中会留下什么人。如我们曾在第二章中提到，大家都知道伯克曾为此感到悲伤——“在事物的这种格局里，国王只不过是一个男人，王后只不过是一个女人；女人只不过是一个动物，而且是一个并非最高级的动物。”[55]堕落到野蛮状态的最初表现就是将国王和王后仅仅视为普通的男人和女人。

虽然伯克全力反对社会和政治平等，但他并不否认人的自然平等。[56]正是因为他认为人类在自然能力上差不多是平等的，所以他希望仅仅由那些在适当环境下成长并得到合适培训的人来实施统治。因此，自然平等不仅并不会让社会平等成为必需（潘恩则持相反观点），还会使某些社会不平等成为必然。社会对人而言是自然的，生活其中的人们不可避免在自身及某些社会层面上是不平等的。但社会让一种更深层次的平等成为可能——就是伯克眼中的自然模型所指向的理想之一。伯克写道：“较之可以通过人类技能的方案和设计所能创造出的一切东西，这种因为时间、风俗、继承、积累、变化和财产的增加而从事物的本质上衍生出的不平等更加接近真正的自由——公平正义政策的基础。”[57]他将这种“真正的平等”描述成一种“道德平等”，它的表现形式并不是享有实施统治的平等权利，而更接近于在生活中安享自身地位的平等权利：“一切人都有平等的权利，但并不都能获得同等的东西。”[58]

道德平等源于古代的骑士制度及其对平和感情的诉求，它让现代欧洲文明有别于所有其他文明，甚至是过去那些最伟大的文明。伯克写道：“正是

这一点才造成了一种高贵的平等，而又不混淆各种等级，并通过社会生活的全部级差而将它传承下去。”[59]如果一种政治模式被要求去支持那些社会和平的情绪，并由一种遵循惯例的变化模型维持着，那么它无须真正消除所有的社会差异或将社会分解成一个个孤立的个体，就能提升底层人民的地位，让高层人士变得谦恭。它构建了一个整体，由平等的各个部分组成，甚至是由不平等的部分组成。伯克曾写道，所有人由此能够更好地“去寻求并承认德行在一切条件之下所能发现的幸福；人类真正的道德平等就在于此”[60]。这样的幸福只有在一个治理有道的社会才能感受到，而这样的社会只有通过某种形式的社会和政治不平等才能实现。

托马斯·潘恩最反对伯克的这一观点。潘恩的工作正是伯克所担心的激进的平等主义的体现。潘恩认为每一个人从根源上来说都是平等的，因此不能给任何人授予至高的统治权威。他在《常识》中写道：“没有差别，就没有优越地位，”[61]因为“所有人生来都是平等的，谁也不能由于出身而有权创建一个永远比其他家庭占优越地位的家庭”[62]。因为它侵犯了每一代新人的权利，继承得来的社会地位会导致一个不公正的社会，而这样的社会决不可能得到很好的管理。他认为，我们无法为国王和被统治的人之间的差别找到“真正意义上的自然或宗教原因”。“男女是自然做出的差别，善恶是上天作出的差别；但是有一类人降生世间，怎么会高于其他的人，俨然像一个新的人种那样与众不同，这倒是值得加以探究，了解他们究竟是促进人类幸福的手段，还是招致人类苦难的手段。”[63]换言之，国王显然不过是一个男人而已。有观点认为社会地位或统治权应该像财产一样一代代传承下去，潘恩认为这是对人的天性及政治生活的极大误解。

潘恩在《常识》中发问——“政府不就是管理一国的事务吗？”“它不是，而且按它的性质来说，也不可能是任何特定的人或家庭的财产；而只能为全社会所有，因为它是由全社会出资维持的；尽管已通过暴力和奸计将它篡改成世袭的政府，但是篡夺并不能改变事物的本来面目。”[64]

潘恩非常理解伯克的这一观点——贵族家庭的统治特权不是源于天生的统治权，而是因为他们继承的空暇时间让他们能够接受有关审慎和治国之道的教育。但潘恩对政治与自然及人类天性的关系抱持截然不同的观点，这让

他认为政府并不像伯克所说的那么复杂，因此不需要过着在闲暇时间学习的生活。他在《论政府的首要原则》（Dissertation on First Principles in Government）中写道："尽管出于奴役、劫掠和欺骗人民的目的，有关政府的学问被笼罩上一层神秘的色彩，但它依然是所有事物中最不神秘、最易于理解的。"[65]那些称之复杂的人不过是为了保护自己的利益，就像魔术师不会泄露自己的把戏。在《人权论》中，他指责法国的旧政权耍弄这种狡猾的手段。"他们在任何情况下都故意把政府打扮成一种只有他们自己才懂得的神秘莫测的东西；而把唯一的一件值得知道的事向国民隐瞒起来，那就是：政府不过是按社会的原则办事的全国性社团。"[66]对自然展开思考就能明白这些原则，它们并不需要深入学习历史，也不会随着时间和地点的变化而变化。[67]

在潘恩看来，政府归根结底就是应用原始知识，而不是对历史或哲学的了解，而原始知识或多或少都是从自然那里得到的。有意思的是，伯克反对社会平等的依据是能力的自然分布大致上是平等的，这种能力需要闲暇时间和教育（这样的机会不是所有人平等享有的），从而得到进一步的锤炼和发展。与此相反，潘恩支持社会平等的依据是自然能力不平等但随机的分布。他写道："要控制大自然对智能的分配是不可能的。大自然随心所欲地赋予人以智能。每当我想到倘若文学和一切科学也都成为世袭的，它们将会变得多么荒唐而微不足道，就不禁哑然失笑；我对各国政府的看法也是如此。"[68]

根据潘恩的说法，政治规则就像艺术或科学成就，需要天赋的才能，也就是这里的"智能"，拥有这种力量的人能够最透彻地理解自然法和自然权利，然后应用它们。没有哪个阶层的人被特别赋予这样的能力，而拥有这些能力的人也不一定会将其遗传给自己的孩子。只有一个主张平等的社会才允许它们的出现，并为政体的利益服务。因此，平等的统治权对社会的成功和繁荣至关重要。与伯克有时的批评不同，潘恩并不主张财产平等，但他主张权利的平等。[69]

尽管伯克和潘恩两人对自然和正义的不同看法并不能完全解释他们之间更为重要的争论，但他们从这些问题开始展露各自更为重要的政治哲学。潘

恩为了恢复天赋的自由（他认为政府践踏了这种自由）而支持革命。伯克为了维护万物的自然秩序（他认为这种秩序体现在政治生活中）而反对革命。他们的部分争议在于自然是否为评判政治制度提供了基本原则，或者自然是否提供了由那些制度所构成的秩序和体系。两人都指出跟自然相关的某种东西是永恒的。对伯克来说，变化（出生、成长、死亡以及它们在政治中所对应的东西）是永恒的；但对潘恩而言，永恒的是不变的原则。从这个意义上来说，伯克的作为都是基于认识到变化总是存在的，而潘恩的激进自由主义则是不受时间影响的。但从伯克针对变化的反思来看，他得出了这样的结论——稳定性和延续性对一个可持续发展的社会来说是非常重要的。与此相对，我们可以从潘恩针对永恒性的思考看出，他的结论是——彻底而激进的变化始终都是一种选择。

伯克还从他的思考中得到这样一种认识——人在变化之中彼此关联起来，有些联系则不可避免地跨越社会和时间，让我们联系在一起。对潘恩而言，获得永恒原则的过程是个别的、直接的。因此，将伯克与潘恩的争论视为一个整体，有关自然及其给秩序和正义带来的影响等问题则不可避免地将我们引向社会及政治的关系与承诺问题——也就是有关选择和义务的问题。

第四章
选择与义务

关于自然及正义，伯克与潘恩的争论导致他们在政治目的这一问题上产生了深刻分歧。对潘恩而言，所有人的自然平等意味着彻底的政治平等以及由此产生的自决权。社会的形成本身就是由自由个体做出的选择，因此人们带进社会的自然权利就是不受压制、按照自己的选择行事的权利。每一个人都应拥有按照自己的选择行事的权利，除非他的选择干扰了他人的平等权利及自由。当这种情况发生时，社会作为一个整体必须通过政府来限制其成员的自由，政府只能按照大多数人的意愿（通过一个政治程序得出）来行事。在这个意义上来说，政治的本质就是进行选择的舞台，而我们唯一的、真正意义上的政治义务就是尊重他人的自由和选择。

对伯克而言，只有置身社会内部才能理解人类的天性，因而也只有从每个人都置身其中的复杂关系网才能理解。没有人能选择自己出生的国家、社会或家庭，但随着慢慢长大，我们可以选择在某种程度上改变我们的环境，我们的生活通常由一些重要的义务和关系、而不是自身的选择决定。公正而

完备的政治必须承认这些义务和关系的重要性，并在社会存在之时对其作出回应，直到政治让我们可以为了更好的生活做出改变。根据这个观点，政治必须加固将人们团结在一起的纽带，让我们在社会里享有自由，而不是将自由限定在社会之外和履行我们对前人及后代的义务。和做出选择一样，履行义务对我们的幸福感和天性至关重要。

从表面上来看，潘恩构想的政治目的更为现在的美国人所熟悉。在启蒙运动自由主义世界观的所有要素中，这一点可能最广为人知，但我们很少想到它的前因后果。作为一条政府理论，伯克的概念根本不为我们所知，但它在某些重要方面说明我们实际上是如何生活的。两人的观点都比我们预想的更加复杂，也更成问题，这把我们引向那场奠定现代自由主义民主辩论的本质问题。

选择的政治

托马斯·潘恩政治哲学的核心思想就是有关权利的观点。权利是他思想的组织原则，也是他在所有作品中表露的对政府最主要的担忧。但对潘恩权利的观点进行最明确、最易理解的阐释的并不是他任何一篇有关政治问题的文章（无一例外地将政治及自然权利的某种概念视为理所当然的），而是他在意义非凡的1789年写给托马斯·杰斐逊的一封信。

这封信显然是两人之间某次讨论的后续，它总结了潘恩对法国大革命的混乱与亢奋中权利的看法。那些革命者声称他们是为了“人权”而奋斗，但“人权”到底是什么意思？潘恩遵循启蒙运动自由主义的传统，在信的开头想象了这样一个建国场景：

> 假设有二十个人，互不相识，在一个国家定居下来后才认识。按照其自身的天然权利，每个人都是一个君主。他的意愿就是他的法律，但在很多情况下，他的力量不足以保障他的权利；其后果就是不仅每个人都可能面对彼此没有保护，面对其他十九个人时也没有保护。他们会想到如果有一个办法，将那样程度的危险变成同样程度的保护，情况就会大大改善。因此，每个人都应该拥有全部二十个人所具有的力量。

在这种情况下，他认为人们会拿自由来换取保护，但他们不会放弃社会存在之前就已经拥有的基本权利。相反，他们会在此基础上创建社会：

> 在第一种情况下，他们所有的权利都是自然权利，行使这些权利只能依靠他们的个人力量。首先，他们会将自己能够独立、完全、彻底行使的权利同无法这样行使的权利区分开来。前者包括思考、说话、形成及表达意见的权利，可能是不需借助外部力量、可由单个人完全行使的权利，或换言之，是有关个人能力的权利。后者包括个人保护的权利、获取和拥有财产的权利，在行使这些权利的过程中，个人的力量不足以保障自然权利……我把这些看作公民权利，或协议权利，它们有别于自然权利。这是因为一种情况下，我们完全是作为独立的个人来行动；在另一种情况下，我们同意不独立行动，但在社会保障的前提下行动。[1]

这样的描述令人信服，它认为权利是建立在对公民的极端个人主义的理解之上的。它将社会和政治上的结盟视为个人出于对实用和需求的盘算而做出的选择。每个公民都有自由行动的权利，当个人权利无法由个人独立行使时，公民就会依靠国家的力量，将自己的权利付诸实践。这种力量并不是社会赠予的礼物，它是一种授权——获得这种力量就是我们组成社会的原因所在。我们组建社会是为了保护和捍卫之前就已经存在的自然权利，我们口中的"公民权利"其实就是我们利用社会公共资源让自然权利落实的途径。就如同潘恩在《人权论》中所写，"社会什么都没给（公民）。每个人都是社会的股东，有权支取股本"[2]。

这意味着我们在社会中拥有的权利和与生俱来的权利在本质上是对同样事物的权利，尤其是自由选择的权利。潘恩写道："人们加入社会不是为了变得比以前更糟，也不是为了拥有比之前更少的权利，而是希望这些权利得到更好的保障。"因此，他认为处于自然状态的人转变成公民，是为了保护自身的权利，他明确地将社会描述成这种实用主义选择的结果。在《人权论》中，他利用自己政治思想中的三大重要前提，对此进行了描述：

> 第一，每种公民权利都来自一种天赋权利；或者换句话说，是由一种天赋权利换取的。第二，如是所称的公民权利是由人的各种天赋权利

集合而成的，就能力而言，这种天赋权利在个人身上是不充分的，不足以满足他的要求，但若汇集到一点，就可以满足每个人的要求。第三，由种种天赋权利集合而成的权利（从个人的权利来说是不充分的）不能用以侵犯个人保留的那些天赋权利，个人既充分具有这些天赋权利，又有充分行使这种权利的权利。我们用寥寥数语已追溯了人类从自然个体到社会成员的历程，并且表明或者力求表明，人所保留的天赋权利的性质以及那些用以换取公民权利的天赋权利的性质。[3]

因此，社会是实现每个人有权利但没能力达成的目标的途径。对潘恩而言，这意味着它首先是让人们拥有选择权利的途径，或者是不受强迫打造自己未来的自由——以激进的方式将个人从周围环境、自身天性和他人的束缚中解放出来。平等、个人主义和自然权利（有些已转变为公民权利）都是有关人类状况的描述性和约定成俗的事实，但个人自由——选择的权利——是我们在政治中所要达成的目标。社会的存在是为了保护人们的选择行为，它一方面满足人们的非理性需求，另一方面保护个人免受压制。这意味着政府本身保护个人的权利并将其落实，我们必须将其视为根据明确的契约规则所选择的安排。

和他那个时代的大多数政治思想家一样，潘恩经常将社会比喻成一则契约，但一直坚称自己所说的契约不是民众同最高统治权力之间的，而是民众之间的。潘恩在《人权论》中写道："人们认为，将政府视为统治者和被统治者之间订立的一种契约，能大大促进自由原则的建立；但这种说法并不正确，因为它因果倒置；因为人必然先于政府而存在，必然有一段时间不存在政府，因此最初根本就不存在可以与之订立契约的统治者。"[4]潘恩总是回到起源进行自己的推理，因此他以鲜明的个人主义术语来描述这种社会契约："事实上，个人以自身的自主权利彼此订立契约，以产生政府；这是政府有权产生的唯一方式，也是政府有权赖以存在的唯一原则。"[5]

对任何一个政权来说，只有创建它的那一代人能真正行使这种明确意义上的同意权，但潘恩认为，在后来数代人所做的禁止推翻这些法律的决定中所体现的默许，是所有政权所拥有的合法性的唯一来源。[6]因此，每一个合

法的政治社会是活着的成员之间订立的契约，它不是这些人和政府之间的协议，也不是在某种程度上将他们的祖先结盟的协议。

作为契约，一方面社会为它的成员提供福利，另一方面也会要求他们履行特定的义务。然而，就连义务归根结底也是让其成员有选择的余地。潘恩这样简洁地写道："我所享有的权利变成了我的责任——保障他人能享有这样的权利，对别人来说也是这样；那些没有履行这一责任的人必然招致自身权利的丧失。"[7]因此，我们的社会责任意味着尊重他人的权利，他人也同时尊重我们的权利。这样一来，社会的义务就成为保障对社会个体成员选择自由的义务。它们是社会成员选择的旨在保护选择的义务。

那么，这样的社会是如何领导的呢？潘恩的答案直接源于他对个人选择的观点——人民主权和领导人选举是所有合法政权的重要特征。世袭制政府侵犯了被统治者的权利，即使回到几代之前起源的时候，这样一个政府也是由公众选择成型的。人们可以选择被一个力量强大的国王统治，但他们不会选择授权给国王的子孙后代，永久性地统治自己的子孙后代。潘恩认为："如果当前一代或任何其他一代人沦为奴隶，这并不会弱化下一代人获得自由的权利。"[8]

潘恩在《人权论》中花费了大量笔墨来阐述这一点，在对埃德蒙·伯克有关法国大革命的作品做出直接回应时也是这样。在伯克看来，法国人民以不合法的方式推翻自己的政府，而且那种认为人民有权推翻政府和为自己选择统治者的想法是错误的。他认为"所有政治思想的核心内容就是选择"这样的观点也是错误的。正是基于人民有权选择自己的政权和统治者，而非其他，潘恩直截了当地向伯克表述了自己的观点；而伯克也正是基于这一点，在自己接下来的作品中以最明确的方式给了潘恩一个答案。两人对社会义务和个人权利的本质抱持截然不同的看法，这种分歧在面对许可问题——"选择"在政治生活中的地位究竟如何——时达到了顶点。

义务的伦理标准

伯克对许可的看法必定会激怒潘恩。任何主张民主的现代人，在读《对法国大革命的反思》一书的过程中，必定会惊讶于伯克反对这一普遍主张——人民有为自己选择统治者的基本权利——的激烈程度。《对法国大革命的反思》被贴上了反革命的标签，认为它是对伯克眼里大革命中所体现的极端主义的批评，同时是对根深蒂固的惯例和习俗的捍卫。事实上，在这部作品的开篇，伯克就竭力抨击了持不同意见的理查德·普莱斯牧师针对1688年英国革命提出的主张。普莱斯坚称光荣革命在三大基本权利的基础上创建了英国政体："选择自己的统治者，废黜行为不当的统治者，组建自己的政府。"[9]他声称在法国发生的革命是为了追上英国人的步伐，获得他们已经拥有的自由权利。伯克利用自己文章的开篇部分激烈抨击了这些主张："这种新的、闻所未闻的权利法案尽管是以全体人民的名义宣布的，但仅属于这些先生和他们的派系，英国人民没有参与其中。人们不仅根本不承认它，甚至要以自己的身家性命来反对它。"[10]因此，伯克害怕的不仅仅是狂热的巴黎暴民带来的阴影，同时也害怕位于启蒙运动自由主义思想核心位置、通过征得同意实施统治的理论。

乍一看，彻底否认人民拥有选择自己领导人的权利，似乎主要是为了维护英国体制。这是因为如果普莱斯（及潘恩）的原则说得通，那么大多数英国历史都涉及非法统治。伯克提出了这样的问题："他们是不是就我们国王全部世系的资格在有意否定、否决或质疑那些由他们眼中的篡夺者通过的全部法令呢？"[11]1784年，伯克在一篇针对议会改革的演讲中提出，激进改革派的原则是无法与英国的政体共存的："基于英国宪法的任何或所有基础跟他们谈论英国宪法，都是荒谬可笑的。因为他们已经认定每个人应该统治自己，在无法实施统治的时候必须派出他的代表，所有的政府都是篡权……如果这样的说法是有根据的，后果显而易见。"[12]伯克担心，它会导致英国体制被彻底否认，从而为煽动叛乱和革命打开大门。

面对煽动叛乱的指控，像理查德·普莱斯那样支持共和原则的英国人则直指1688年的革命。他们认为那场革命在人民选择的基础之上建立了英国的君主政体。世界上大多数君主事实上都是不合法的，因为他们实施统治并没得到人民的许可。尽管如此，1688年的议会做出选择，重建了英国的君主政体，因而符合人民可随意选择和废黜自己统治者的原则。伯克断然驳斥了这

种辩解。他认为光荣革命乃是万分危急的时刻，但那些看着自己的国家安然渡过这场危机的英国人（也就是伯克呼吁的对象——“老辉格党人”），他们却选择避免将这场危机转变成建立共和制国家的机会，而是找到一个从他们古老的国王世系传承下来的君主，在已然根深蒂固的基础之上继续他们的政体。伯克认为：“进行革命乃是要维护我们古老的无可争辩的法律和自由，以及那种成为我们对法律和自由的唯一保障的古老的政府体制。”“组成一个新政府这一观念本身，就足以使我们充满厌恶和恐惧。我们曾在革命时期希望——现在仍然希望着——得出这样的结论，那就是我们所拥有的一切是一份得自我们祖先的遗产。”[13]

这样的一份遗产当然包括选择、民众主权，此外还有一些其他内容。即使在伯克那个时代，他所倚重的下议院归根结底是一个混合式政权中相对民主的要素，而且伯克也不反对民众选举和民主政治。从潘恩本人到21世纪的学者，伯克的批评者经常指责他不过是一个维护旧式特权、反对民主的人。但是，这样的指责通常只是基于对他有关许可、选举和代议制度观点最粗略的解读。他经常为代议制辩护，认为它是对君主和贵族权力滥用的必要抗衡。但是，代议制不是这个政体的目的，只是它的一部分。一个好的政府应该按照人民的倾向来行事。他写道：“事实上，顺从而非强迫民众意愿；给对政府的普遍认识给予指导、形式、技术的外衣、具体的认可就是立法机构的真正目的所在。”这就要求不仅有让人民发声的机会，还要让民众的意愿服从审慎的领导和明智的约束。[14]伯克认为，问题在于将民众许可作为一个政体至关重要的典型原则。“我并不仅仅根据抽象的原则而谴责任何政府形式”，民主当然可以成为一个合法政府的组成部分。但对伯克来说，纯粹的民主——单为民众选择服务而建立的政权——似乎就是灾难的导火索，在理论上和实践中都是如此，因为它没有明确的约束原则。[15]

从柏拉图到孟德斯鸠，再到伯克那个时代，历史悠久的哲学传统都指出了绝对民主危险的无节制性。在指出这些危险的时候，伯克一反常态地明确诉诸哲学：“对于那些曾观察过大多数这类（民主）政体并且对其理解最透彻的作者们，我多少读过一点他们的作品，我禁不住要赞同他们的意见——一种绝对的民主制，就像绝对的君主制一样，都不能算是政府的合法形式……如果我记得没错，亚里士多德就曾说过民主制和专制政府有着许多惊

人的相似之处。”[16]所谓专制统治就是不受约束的多数人对少数人的暴政。在法国大革命时期，这个概念在伯克的脑海中异常活跃，伯克正是基于这一概念对不受制约的民主展开批评。就像他在《对法国大革命的反思》中所写的那样：

> 关于这一点，我能肯定的是每当一个民主制政体出现它所往往必定要出现的严重分歧时，公民中的多数便能够对少数施加最残酷的压迫；这种对少数人的压迫会波及远为更多的人身上，而且几乎比我们可能畏惧的单一的王权统治残暴得多。在这样一种民众迫害之下，每一个受害者就处于一种比在其他任何迫害下都更为可悲的境地。

伯克认为，在一个残暴的君王的统治之下，被压迫的少数人“可以得到人们的慰藉和同情，以缓解他们创伤的刺痛”。但是在专制的民主制度下，民众作为一个整体都是与他们作对的。“他们似乎被人类遗弃，在全部同类的共谋之下被压垮。”[17]他们的压迫似乎以某种方式被合法化了。

除了这种多数人的暴政之外，合法政府面临着另外一项可能更为严重的威胁——民主制中的专制统治的危险，也就是政府从来不必为自己的行为负责，因为这些行为都是以人民的名义实施的。在《呼吁从新辉格回归老辉格》中，伯克详细地引用了潘恩的观点——选举是权威的唯一合法来源，然后解读了其中所体现的态度：“谈到他们任何一项安排，他们给出的答案总是——这是人民的作为，这就够了。如果这能让他们感到高兴，难道我们要说人民当中的多数无权改变哪怕是自己所属社会的全部框架？他们说，他们可以将君主制改为现在的共和制，明天又把共和制改回君主制，只要他们高兴就这么改来改去。”[18]

如果除了这一时刻民众的意愿，权威再没有其他的来源，那么一旦大多数人不愿意，社会的安排或制度将瞬间崩塌。伯克认为这不仅不现实（因为它会引起不稳定，削弱政府，让公民无法规划自己的未来），而且从原则上来说也是个错误。“在与职责、信任、承诺或义务相关的事务中，不管是少数人还是多数人都没有按照自己的意愿行事的权力。”是不是大多数人做出的选择都无关紧要，“因为我们当中的任何一人都需要公众或私人的信任，

需要道德义务的约束，所以不论我们人数多少都不行”[19]。说到不再有选择的自由，我们也有一些关键的例子。

这就是伯克担心的许可问题的核心所在。英国体制所面临的危险以及大多数人实施暴政的风险令他担忧。但在他看来，更严重、更基本的问题在于“选择”实际上是对人类状况的彻底误解。基于选择的政治一开始就是个错误。

在伯克看来，每一个人成为社会的一分子不是通过选择，而是生来如此。他出生时的状况（所属的家庭、地位、国家）会向他提出一些不可推卸的要求，但这些新生儿什么都无须做就能得到一些特权和保护。在生活的过程当中，人可以改变自己的境遇，也可能得到或失去一些特权和义务，但即便在他们这么做的时候，他们在新的地位上也需要承担新的义务，而这些义务是不由选择的，也不能随意置之不顾：“每个人的位置决定了他的职责。”[20]人类最重要的义务和关系（尤其是涉及家庭的那些，此外还有涉及社会、国家和自己的宗教信仰的那些义务和关系）都不是自己选择的，永远也不可能由自己选择。政治和社会生活源于此，而并非意志的行为。伯克写道：“我们肩负着对整个人类的义务，这并不是因为任何特殊的自愿约定所造成的后果。它们源于人与人之间的关系以及人与上帝之间的关系，这些关系都与选择无关。与此相反，我们与特定个人或特定数目的人之间所订立的契约的效力依赖于之前的那些义务。在有些情况下，从属的关系是自愿的；在其他情况下它们是必需的——但职责都是强制性的。”[21]只有当一个人的政治理论源于一个非常靠不住的思想试验——完全独立的人通过选择创建一个社会——他才能想象这样一个选择在其中占据至关重要的地位的社会。我们在观察人类是如何真正生活之时，不可能无视强制性义务的核心作用及价值。

关于我们是如何生活的，也许最无懈可击的事实是——所有人都是一个已经存在的世界的一员，他们属于这个世界中的某一个家庭和社会，他们为我们负责，而我们也反过来对他们承担义务。在伯克看来，潘恩的错误源于对自由和独立的理解有偏差。伯克在《呼吁从新辉格回归老辉格》中直接回应了潘恩，对人类关系有着非常出彩的描写，揭示了他自己人类学的核心内

容。这极有可能是伯克数十年写作生涯中最重要的段落，值得我们长篇引用：

> 我们进入这个世界的方式是神秘不可测的。导致这一神秘自然过程的本能不是我们创造的。道德义务源于实质的原因（我们所不知，也可能不可知）。如我们所了解的，我们不可避免地要履行这些道德义务。父母们可能不认可他们的道德关系，但是不管认可与否，他们都将对某些人履行诸多沉重的义务，而他们并没有同这些人达成任何一种协议。孩子们也不认可他们的关系，但是没有真正的许可，这种关系也会责令他们去行使其义务；或者它默认他们认同每一个理性生物的假定许可和万物的预先安排好的秩序是一致的。通过这种方式，人们带着他们父母的社会状态进入一个团体，被赋予所有的好处，也肩负他们所处状况的所有义务。这些社会关联源于那些组成国家的各种实质关系，如果它们在大多数情况下以不依赖于我们意志的方式开始，并一直持续下去，那么无须任何契约规定，我们都受到那种被称之为我们国家的关系的束缚，这个国家（如经常所说的那样）包含了“所有的慈善机关”。我们也没有强大的本能让这一义务变得真诚而值得感激，因为它是可怕而强制性的。22

就像潘恩对权利和选择的理解是他政治思想的核心内容，“义务不是选择的而是必须履行的”，这一观点是埃德蒙·伯克道德和政治哲学的核心。鉴于伯克对人类繁衍的基本事实及特征的重视，他（及保守主义者）的世界观中的绝大部分内容变得越来越明晰；鉴于潘恩表现出的摆脱这些事实及特征影响的渴望，他（和改革论者）的世界观中的绝大部分内容也变得越来越明晰。对于我们粗略称之为“社会事宜”的东西，几乎全部与这样的争论有关——这种摆脱是否可能，是否是我们想要的。因为它引发了不同代人之间的关系（我们将在第七章讨论这个问题），所以在我们其他重要的辩论中，出人意表的绝大部分都是由这一争论决定的。伯克认为人置身于各种义务当中，而我们的生活正是由这些义务决定的。

如果这样看待社会，那么许可的地位最多只能排在第二。社会关系源于自然关系，在无法表示同意的时候，我们假定已经同意，这不是因为个人选

择接受自己的义务，而是因为每一个理性生物都“倾向于”表示同意。对社会的这种设想从家庭（不是个人）开始，然后上升到社会。

伯克认为法国的革命者肆无忌惮地想要削弱义务的约束力——先是削弱家庭，从而就削弱抵制革命伦理最深处的根源。在1791年《写给一名国民议会成员的信》（Letter to a Member of the National Assembly）中，伯克提出这些追随卢梭的革命者企图拒绝承认家庭的职责，认为它们“不是建立在社会契约的基础之上的，根据人的权利并不具有约束性；因为这种关系当然不是自由选择的结果——从来不站在孩子一边，也不总是站在家长一边”[23]。家庭是选择的道德标准的主要障碍，因此也就是那些真正信奉激进自由主义的革命者的首要目标。

如果潘恩认为政府的主要义务是保障个人选择和民众意志的实施，那么源于伯克所说的自然关系的义务就是指关照和保护各种社会关系和社会遗产。选择偶尔也会是履行这些义务的最好方式，比如像由选举产生的下议院阻止国王过度干涉地方事务时，但在伯克看来，选择从来都不是义务本身或它们所要实现的目的本质所在。社会关系和社会责任是由社会秩序的本质和表现形式产生的，而它们又决定了义务的目的，一个基于惯例法的政体能帮我们更好地理解和达成这些目的。这样一个政体效仿的是社会的本质，因此最适合持续、渐进的改进。伯克认为惯例法是一种跨代选择，比个人选择更可取。在他看来，正是惯例法让他可以反对同意原则，而又无须容忍专制统治：

> 这不是一时的选择，不是一群人的选择，不是一个混乱而令人眼花缭乱的选择；它是数代人历经数个时代经过深思熟虑做出的选择；它是由比选择好一万倍的东西所创建的体系，它是由民众所处的具体形式、时机、他们的性情、倾向以及他们在道德、文明和社会方面的习俗所创建的，而这些要素只有历经很长时间才能展现出来。它是量体裁的衣。政府的惯例也不是基于盲目且无意义的偏见形成的——因为人是最不明智同时又是最明智的生物。单个人是愚蠢的，如果一群人在某个瞬间未经深思熟虑就贸然行事，那么他们也是愚蠢的；但人这个物种是明智的，假以时间，人类作为一个整体总是能正确行事。[24]

伯克认为，从历史角度来说，社会秩序可能源于一项自发行为，而有些政体可能是统治者与被统治者之间明确的协议。他也认为这样的起源一点也不如启蒙运动中自由主义者所想的那么重要。社会的合法性并不取决于这样的一个来源，政治生活也不能把任何事情都归为选择问题，这是因为与人类社会相关的最重要的事实并不是任何一个人选择的结果，也不会被任何人的选择改变。

就社会关系如何发挥作用这个问题，伯克和潘恩具有截然不同的观点，以此观之，两人之间许多最深层次的分歧也变得明显起来。伯克的观点源于每一个新生代“神秘而不可捉摸”的生物学起源，因而我们明确理解和表述政治生活特征的能力也就有限。政治并非始于选择，因此也就完全不是我们所做出的选择。我们必须围绕我们的社会来创建政体，而不是在我们的政治理论的基础上来创建社会。就如同伯克的传记作家约翰·莫利所说：“对伯克而言，在社会、政治服从、契约的神圣不可侵犯性中，人的凝聚力都有一种神秘的色彩；而在所有成文或不成文的法律、宪章和义务中，这种神秘是树立在文明和野蛮之间的防御堡垒。当他竭尽全力从理性和历史当中来寻找答案，对他来说似乎这种生命力、组织的秘密、具有约束力的框架组织仍然必定源于理性和历史之外不被我们理解的地方。”25

换言之，根据伯克对社会的描述，永远无法得出确凿而彻底的解释，而潘恩和其他激进派认为可以通过他们有关权利和自由的理论得出。个人权利、利益、义务、选择和行为的总和并不是伯克理论的整体，而只是对各种关系的描述。在他看来，社会关系源于私人关系，并由感情羁绊和关爱的习惯维系。伯克写道：“我们对公众的关爱始于家人，然后传递到邻里街坊和我们常见到的外乡人。这些地方包括小旅馆和休息场所。我们因为习惯而不是当权者的灵光突现把国家划分成这样，它们是这个伟大国家的小投影，而我们的心在其中找到它可以填充的东西。”26

从伯克的《对法国大革命的反思》中，潘恩很清楚地将社会视为多层次义务，这一概念标志着他和伯克之间的主要分歧。对潘恩来说，只有研究个人（将其视为社会这个整体的组成部分）才能最透彻地理解社会关系。伯克认为个人和人类初始权利之间存在多层社会关系，潘恩认为这是伯克用来为

压迫传统正名的无关紧要的说辞，或有意为之的阻挠。他在《人权论》中是这么写的：

> 在欧洲现有的各国政府中，有一种并非最微不足道的罪过——生而为人，已被同他的造物主远远隔开，而人为的裂口用一连串人不得不从其中通过的壁垒和关卡填满。我来引用下伯克先生在人与造物主之间所建立的种种壁垒。他把自己塑造成一个先驱者，他说："我们畏惧上帝，对国王敬畏，对议会爱护，对长官服从，对牧师虔诚，对贵族尊敬。"伯克先生忘了把"骑士"写进去，也忘了把彼得写进去。人类的义务并不是无数的关卡，必须凭票通过这个关卡到另一个关卡。人的义务简单明了，只包括两点：对上帝的义务，这是每个人都应感受到的；对邻居以礼相待，己所欲，施于人。27

但对伯克来说，这些壁垒和"关卡"（个人与国家之间的层层关系及制度）就是社会秩序。因此它对社会来说并不只是"政体"或政府的正式制度那么简单，随意破坏和重建政治和社会秩序都将给社会造成严重破坏。

对伯克而言，"社会契约"不是人们之间达成的协议（决定政治安排），而是对具有约束力的各种关系的描述。在他18世纪90年代的作品中，伯克对此越发明确。尤其是在潘恩和其他人批评的推动下，伯克认识到关于许可意义、契约和社会关系的争论是他与法国革命论战的对手之间最深的分歧之一。他在1791年写道：

> 对于那些认为公民社会处于道德管辖范围之内的人，我建议他们慎重地考虑这一点，如果因为它产生任何义务，它也不屈从于我们的意志。义务不是自愿的。义务和意志甚至是两个彼此矛盾的词。尽管公民社会最初可能源于一个自愿的行为（在很多情况下，它无疑是如此），但它的延续性是一个与社会共存的永久有效的契约所规定的；而且它与这个社会的每一个人都关联起来，无须这个人实施什么正式的行为……人们不加选择地从这种关联中得到好处，无条件地履行由于这些好处产生的义务，不加选择地成为一项虚拟义务的一部分，它们和约束力以及真实的义务一样。请仔细回顾审视整个一生以及义务的整个体系。恰恰那些最具约束力的道德义务，从来都不是我们选择的结果。28

因此，伯克试图重新定义社会契约，让其符合他对政治的理解。

在他的理解里，契约并不是一套抵偿物——自由的人决定什么对自己最好，以权利交换义务——而是对各种不可推卸且具有约束力的关系的描写。社会不是一种协议，而是一种安排（如同伯克所说的是“人类伟大的安排”），契约将它展示开来给我们看，而不是要我们选择。29因此，伯克对社会契约的理解明显有别于潘恩及启蒙运动中自由主义者常见的社会契约学说。《对法国大革命的反思》中有一段非常有名，对此点表述得最为明确：

> 社会确实是一项契约。对于那些单纯以偶然的利益为目标的各种附属契约，是可以随意解除的。但是，国家却不仅仅是一种为了一些诸如胡椒或咖啡……或其他某些蝇头小利而缔结的合伙协定，也不可以因为缔结者的心血来潮而加以解除。我们应当怀着另一种崇敬之情来看待国家……它乃是一切科学的合伙关系，一切艺术的合伙关系，一切道德和一切完美性的一种合伙关系。由于这样一种合伙关系的目的无法在许多代人中间达成，所以国家就变成了不仅仅是活着的人之间的合伙关系，而且也是在活着的人、已经死了的人和将会出生的人之间的一种合伙关系。……那个大一统的王国的各个市政团体在道义上并不可以随心任性为所欲为……使之分解为若干基本原则之非社会的、不文明的、不相关的混乱状态。只有最初的和至高无上的必要性，即那种不是被选择而是要做出选择的必要性，那种高于一切思考之上、不容讨论也无须证据的必要性，才有权证明诉之于无政府状态的正当性。30

因此，伯克采用社会契约概念去达成的目的几乎与潘恩相反。伯克对契约的论述基本没有涉及启蒙运动中自由主义契约论者普遍最关心的话题（就此而论，也是一般的政治哲学家最感兴趣的话题）：政府的结构及制度。他从政府理应为社会所提供的服务出发，列举了政府的正当职能，但他主张“每个国家的情况和习惯取决于其政府的组织形式”，根据具体情况的要求这种形式是可以随着时间的推移发生变化的。31

伯克认为描述社会本质并不意味着描述社会历史，而现代对待政治生活的常见（可能是科学的）方式就是试图描述社会的历史。相反，他所寻求的是社会生活的主要特性，因此他眼里的社会就是他认为的那样，而不是试图

了解它的发展历程。伯克所理解的契约是一种描述，因此这种契约也就不成为社会解体或继续的基础，它所展现的是社会各个组成部分之间的关系。在伯克看来，启蒙运动中自由主义契约论者只将他们的契约应用于极端情况，在社会创建的时候打下根基，并从中得出规则，决定革命在什么时候是适当的。他写道："但是，规定这些极端情况的习惯并不值得赞美，也不安全。这是因为将我们的责任转变成疑虑通常是不对的。它们是用来规范我们的行为，而不是试验我们的独创性。因此，我们对它们的看法不应当经常变动，而应是稳定、确定和坚定的。"[32]伯克的契约描述的是他所在社会的日常生活。

否认同意权的中心地位无疑就是否认权利的重要性，而启蒙运动自由主义理论认为它们很重要。托马斯·潘恩认为，伯克在社会契约观上不同寻常的转变使得他无论如何不会支持权利。"难道伯克先生意在否认人类拥有任何权利吗？"他在《人权论》中这样发问，"如果是这样，想必他认为任何地方都不存在权利这样的东西，而且他自己也不拥有这些权利；因为世界上除了人还有什么呢？如果伯克先生承认人是有权利的，那么问题在于：这些权利是什么？人最初是怎样获得这些权利的呢？"[33]

但是，伯克不让他的对手承认这种权利观。随着社会契约的概念在他的脑中成形（我们还将看到他对自由的看法的形成过程），他援引了启蒙运动中激进派的词汇表，不过意思不同："在否定他们虚假的权利要求时，我并不想要损害那些真正的权利要求，那些是他们所号称的权利要全盘摧毁的。"[34]什么才是真正的权利要求？伯克在《对法国大革命的反思》中给出了最全面的答案：

> 如果公民社会是为了人类利益而创建的，那么它所为之而建立的所有好处就成了人的权利。它是一种行善的制度；而法律本身则是唯一按规矩实行的善事。人们有权按照那种规矩生活；他们有权行事公正，正如在他们的同胞中那样，无论他们的同胞是担任公职还是从事平凡的行业。他们有权得到自己的劳动果实，有权得到使他们的劳动果实丰硕的各种手段。他们有权得到他们父辈的所有，有权养育他们的子孙后代并让他们生活得更好，有权在生时接受教育、死时得到安慰。凡是每一个人不侵犯他人而能独立做到的事情，他就有权为自己而做；而且他还有

权公正地得到全体中间的一部分，那是社会结合其全部技术和力量所能为他的利益做到的。35

伯克从根本上拒绝承认抽象的、个人自然权利的重要性（但不一定反对其存在）。他转而定义了一些实用的权利，让社会从中受益。这些好处并不意味着自由或权利。事实上，人们有权从社会从中获得的一些好处会限制他们的自由和热情。伯克写道：

政府并不是凭借自然权利而建立的。自然权利可以，而且确实完全独立于它而存在；而且它的存在更加明确，抽象完美性也高得多；但是它们的抽象完美性却是它们实际上的缺点。由于对一切事物都有权利，他们就需要一切事物。政府乃是人类的智慧为了人类的需求而提供的一种设计。人们有权使这些需求由这种智慧来提供。那种出自公民社会的、对他们的热情加以充分约束的需求也应计入这些需求之中。

社会限制我们选择范围的能力因而也就成为一项重要的好处：

社会不仅仅要求个人的热情受到控制，而且即使是在群众和团体之中以及在个人中间，人们的意愿也应该经常受到抵制，他们的意志应该受到控制，他们的热情应该加以驯服。这一点只有由一种源自他们自身之外的力量才能够做到；而且，在发挥这种力量的功能时不能屈服于那种意志和（它的任务本来就是要加以操纵和克服的）那些热情。在这种意义上，对人们的约束以及对他们的自由的限制，就要被算作他们的权利。但是既然自由和限制是随着时间和情况而变化的，容许出现无限多的变化，所以它们就不可能被固定在任何抽象的原则上；没有什么东西是如此之愚蠢，乃至于要根据那项原则来加以探讨。36

如果人类只是任由自己的欲求和热情支配，不接受任何约束，那么他们就不可能在社会中生活。因此，公民权利中的一项就是让他们的热情受到控制。社会确保其公民享有一定自由，同时也受到一定约束，但至于它们具体是如何平衡的，这通常是审慎而非绝对原则的问题。审慎的目的不是实现选择权的最大化，而是满足人们的真正需求。这些需求来自伯克所描述的复杂

而且多层次的社会。因此，他认为权利就是关系，不是个人获得权利——它们描述的是单个人在一个由义务和权利组成的庞大体系中的位置，并为那个体系和位置提供保护和福利。

在伯克对权利的理解中，选择并不是核心，因此他也自然而然不予考虑自治的权利——“每一个个人在管理国家事务上所应享有的权力、权威和方针的份额。”[37]在伯克看来，国家理应为它的人民提供一定的好处，而能最好实现这些好处，同时又保持人民忠诚的方法，是我们理应追求的。其关键并不在于每个人都应该通过国家的作为来表达自己的观点，而是每个人的需求都应该通过国家的作为来满足。伯克表示人的欲望和利益可能会有冲突，有才干的政治家必须努力为他们真正的利益服务。因此，我们应该认为引导国家的是目的，而不是对它的起源或人的自然权力所承担的职责。国家通过达成目标来证明自己，而它的目标就会实现其公民的福利。

在伯克看来，即便就英国政体中的民主部分而言，议会每位成员所扮演的角色也并非为选民代言，而是运用自己的智慧满足他们以及整个国家的利益和需求。1774年，伯克在赢得布里斯托尔（英国当时的第二大城市）的下议院选举之后，告诉他的新选民们，自己的职责不仅仅是代表他们发表意见：“你们的代表用来对你们负责的，不仅仅是他的忠于职守，还有他的判断力；如果他为了你们的意见，放弃了自己的判断，那么他就不是在为你们服务，而是背叛了你们。”[38]换言之，即使下议院也不是完全意义上的代议制，伯克认为人并没有与生俱来的权利参与自治。政府不是数人头，而是以慎重的态度应对具体情况。在伯克看来，我们没有理由认为每个人都有资格直接或间接地成为其中一分子。在有些情况下，民主制度能够最大限度地为整体的利益服务。此时，必须采用民主制度，但不是将其视为绝对权力。这样否认自治的权力、伯克对政治生活中选择中心地位最为直截了当的否定，无疑会激怒潘恩。对他来说，统治的权力是最基本的公民权利，所有其他的权利都源于此。对于伯克围绕自治的基本问题所表达的复杂见解，潘恩没有表现出什么耐心。他从伯克对权利的重新定义中看出了无聊的神秘主义，其用意就是为非法统治辩护：

> 他把国民当作蠢人放在一边，把他智慧的政府——“愚人村”的智者——放在另一边，然后宣称“人类有权利让这种智慧来满足他们的需要”。在做了这样的宣告之后，他就接着向他们解释，他们的需要是什么，他们的权利又是什么……为了使他们对这个垄断智慧、神通广大、无所不能的政府肃然起敬，他还以占星学家的神秘气质进一步向他们说明它的权利。

在潘恩看来，伯克否认自由的基本原则,但又不想让读者看穿：“鉴于莫名其妙的听众——伯克先生设想自己是对着他们说——可能不理解这些高深莫测的话，我倒愿意来充当讲解员。善良的人们，这话的意思就是：政府是不受任何原则支配的；它可以任意以恶为善或以善为恶。简言之，政府就是专制的权力。”39

潘恩认为伯克理解中的政府无法为自由提供保障，因为它之前并没有明确规定人的权利，它们不容政府侵犯，此外还因为它没有说明政府的限制。它用模糊而且一直在变化的好处及关系等说法取代保护每一个个人选择自由的明确观点。

毫无疑问，伯克对社会契约的重新定义让他失去了启蒙运动中自由主义契约论中的一大优势：限制政府行动范围以反对压制的明确原则。在伯克看来，政府受到复杂的义务、关系及差别的限制，而这些正是每一个社会的组成部分。潘恩试图消除这些差别，而代之以对国家在保护个人自由方面设置明确的限制。潘恩认为自由的原则比社会的制度能更好地保护个人自由。潘恩加诸政府这样的义务——尊重它每一个公民的行动自由，而伯克则加诸政府一项远没有那么严苛（要求可能更高）的义务——满足人民的需求，为复杂的社会整体谋求利益。伯克所理解的政府，其目标是秩序和利益，而非个人的自由与选择。他认为一个国家的社会层级事实上比一套抽象的规则（无论它们有多严苛）能更好地保护人民的自由。

但是，伯克试图再次借用更为激进的自由主义者们的文辞和词汇来达成他截然不同的目的。他仍然不允许启蒙运动中的自由主义者随意使用自由这个词。他是这样描述在法国发生的事情的——“由共和国所有伟大成员中的这些民众领袖表现出来的无能后果，都被自由的‘全面补偿的名义’所掩盖

了。”“如果没有智慧又没有美德，自由又是什么呢？它就是一切可能的罪恶中最大的罪恶；因为它是缺乏教养和约束的愚蠢、邪恶和疯狂。凡是懂得有德行的自由的人，都不能容忍自由被无能的人仅凭着嘴里大唱高调而蒙羞。”40

什么是“有德行的自由”？它与潘恩或法国革命者口中的自由又有什么不同？1789年，伯克在写给杜邦的信中给出了答案。这名法国年轻人告诉伯克，他认为当时发生在巴黎的革命是实践自由的伟大典范。伯克回复道，法国人当然理应拥有自由，但他们弄错了这个词的意思。真正的自由“并不是孤立的、互不相干的、个人的、自私的自由，好像每个人都按照自己的意志来支配自己的所有行为。我指的自由是社会自由。它是事物的一种状态，在这状态下自由通过同等的约束得到保障……这种自由实际上是正义的另一个名称，它由明智的法律确定，并通过完善的制度得到保障”41。

这可能是伯克对自由相关词汇所给出的最大胆、最直接的重新定义。他认为激进的自由主义站在正义的对立面上，从这个意义上来说也就站在真正自由的对立面上。他提出“社会自由”是“个人自由”某种形式的对等物，而潘恩和当时许多启蒙运动自由主义者要更为青睐后面这个词。伯克还认为这样的自由是英国最深层次的力量来源。42

在伯克所理解的政府及政治家所面临的挑战中，自由与约束的这种相互作用是关键所在。他写道：“人们获取公民自由的程度，与其在道德上约束自身欲望的意向成精确的正比。只有在某处存在着对意志和欲望的控制力，社会才能存在。内心的这种控制力越小，外部控制力就必须越大。事物永恒发展的规律决定了思想放纵的人得不到自由。因为，他们的狂热给自己套上了枷锁。”43

无论他们的权利宣言中所表述的哲学思想听起来有多高尚，没有节制的人（包括那些在激进的政治哲学的推动下变得无节制的人）享受自由的能力较差，因此也更有可能发现自己被所属的政体压迫。

在自由和约束之间找到平衡是一项异常艰难的挑战，从而很有可能被法国的革命者所忽略。这些人确信他们有能力从头创建一个政体。伯克在《对

法国大革命的反思》中写道：“要建立一个政府并不需要太过审慎。安排好权力的分配，教导人民服从，工作就完成了。给人自由则更加自由，这无须指导，只要松开缰绳就行了。但是，要组建一个自由的政府，也就是要把自由和约束这两种相反的因素调和到一个保持一致的载体中，这需要深思熟虑和一颗睿智、坚强、包容的心灵。”44刻板地套用启蒙运动自由主义的三段论（以每一个个体的自然权利为基础），是无法平衡自由和约束的，因为这种平衡必须在复杂的社会生活背景下达成，因而必须考虑到决定社会形成的无数义务、特权和习惯。在实际生活中，自由是约束与自由之间的妥协状态。在一封写给布里斯托尔一些杰出选民的信中，伯克陈述了他反对启蒙运动自由主义的自由观的理由：

> 社会和公民自由一点都不像几何和形而上学里的命题，后者不存在中间状态，不是对就是错。它们像日常生活中的所有其他事物一样，是由各种原始混杂在一起，而且处于变化之中；根据每一个团体的特征和具体情况，人们享有它们的程度大不相同，而且形成无限多样的形式。极端的自由（是自由的抽象性完美，但是真实的错误）在哪里都行不通，也不应该在任何地方行得通。这是因为众所周知，生活中关系到我们的职责或满意度的任何一点都有损于德行和对自由的享有。45

伯克在1774年提出，唯一的真正自由“是一种与秩序相关的自由：它只能与秩序和德行共存，如果没有这两者，它完全不可能存在。它是良好稳定的政府所固有的，就像是它的本质和主要原则所固有的。”46伯克认为这种有规则的自由是一个好政府应为其人民所提供的一切的本质所在。它就是社会契约所要保护的，是正确理解的人权所涉及的内容，是自由真正的含意所在。审慎的政治家为其提供保障，他们对形成社会的非自愿社会关系保持警觉，同时也对他们的人民为了履行义务和追求渐进的政治及社会进步而发展出的独特历史、习惯及风俗保持警觉。

因此，伯克和潘恩看待有关社会关系问题（有关将选择和义务视为社会目标的问题）的方式截然不同，这主要是因为他们各自有关人类生活特征的前提不同，尤其是因为针对这个问题的背景，他们存在很深的分歧：既定世界在决定我们的选择和规定我们的职责中的重要性。两人对这个问题的看法

决定了他们在诸多事宜上的独特观点。他们在各自的作品中都阐述过这些事宜。但是，这些观点是通过复杂而且通常出人意料的方式成形的。

为了更详尽地了解这些复杂的情况，我们可以仔细研究伯克和潘恩尤其对以下两方面问题的看法：爱国精神（对国家的责任）以及社会福利政策（对国民同胞的义务）。

国家和穷人

托马斯·潘恩试图将普遍公认的原则付诸实践。他将自然而非历史作为人类权利和自由的基础，认为它们是同样正确，在任何地方都是可行的，因而并不植根于任何国家的特定情况或目标。因此，他的作品中明显没有对爱国主义以及为国家尽责的呼吁。即便是他在北美为美国独立战争所写的作品中（包括“危机”系列文章），尽管它们旨在坚定民众的决心，潘恩也总是诉诸那种放之四海而皆准的自由事业，而不是对美国的爱。

正如R. R.芬尼西（R. R. Fennessy）所说的那样：“事实上，潘恩效忠的唯一对象就是他自己的原则。当美国采用了这些原则，他就准备成为一名美国公民……后来，当他认为法国也将效仿美国，又很高兴成为法国的公民；当他发现那些法国人到底还是不懂政治原则，又开心地准备放弃这一身份。”[47]潘恩也经常用同样的话来形容自己，他好几次这样写道：“我的国家就是这个世界，我的宗教就是行善。”[48]

潘恩在自己的作品中明确表示，他的原则要求他将自己置于单纯的国民身份之上。潘恩在《人权论》中比较了思考政府的新旧方式，并指出“一种政府煽动民族偏见，另一种政府则提倡大同社会”[49]。他将社会义务视为一个人对自己同胞的义务。它们可能经由一个人所属的社会或国家，但并不是对这个社会或国家的义务。潘恩发现很难找到一个正当的理由来解释对一个人所属社会或国家的纯粹的尊重。对他而言，对国家的爱并不能代替对政府合法性的清醒判断。

当然，埃德蒙·伯克要更加强调政治的社会及世代背景，认为每一个人和人类之间的媒介对于政治秩序至关重要，而国家尤为重要。国家是创建和维持秩序的手段，通过它让秩序变得良好。一个国家是通过惯例——回望它众所周知的历史，并从这历史当中找到自豪与改革及进步的源头——建立在它过往成就的基础之上。家庭感情变成团体感情，最后变成国家感情羁绊。每一个个体因而发现自己成为多个团体的一分子——邻居街坊、同事、商人或贵族，而这一切都将上升到国家，而且只有从国家开始并通过国家指向整个人类。[50]

这并不意味着，我们必须一味地接受和我们国家有关的一切，无论是对是错。但是，首先我们必须对国家为我们提供的一切抱持感恩的态度。政治家必须维系国民对国家的这种感情羁绊。伯克在《对法国大革命的反思》中写道："若要让我们热爱自己的国家，那么它就应当是可爱的。"[51]但是，无论我们的国家是可爱的或是需要改革，它都不仅仅是应用普遍公认原则一个案例。就如同潘恩所描述的那样，如果所有人都遵守自由和公正的原则，那么所有国家几乎都是一个样，但是伯克认为每一个国家的历史经验决定了它接下来的发展道路。每一个国家都有自己的传统制度和发展轨道，为它的人民提供了一些他们自己的专属特色，让他们去热爱。伯克写道："我们的国家并不只代表着地理位置，他在很大程度上包含了我们出生时就已经存在的古代秩序。"[52]

但具有讽刺意味的是，伯克和潘恩在认识公共义务本质上的分歧导致他们对爱国主义抱持不同的观点，而这些分歧又让他们看待经济关系和当时出现的资本主义理论的看法相似。左派和右派起初都对资本主义寄予厚望，但他们的理由截然不同，而且对资本主义对社会及其成员意味着什么（尤其是公民之间彼此存在什么物质性义务）也有着截然不同的看法。

潘恩多次明确表示他非常信赖商业，因为他认为开放的贸易和自由的经济会根除传统的社会和政治安排，从而推动他的激进事业。[53]之所以如此，是因为它会让人专注于自己的物质需求，并向他们展示满足这些需求的理性方法。伯克认为之前的欧洲政府的政体是靠欺骗和让人分心（尤其是几乎一直存在的战争幽灵）才得以存在的，已经开始被理性经济解体。潘恩写道："科学和商业的影响正在通过物质的方式改变这个世界的状况，让它不

仅容许而且是渴望文明的延续。它现在不得不对抗的主要敌人（几乎也是仅存的敌人）就是偏见。”54

伯克支持基本不受限制的贸易和工业，原因却大致相反。他认为政府对经济的操控可能会给社会秩序造成极大的破坏，因为它涉及对极端复杂的经济和社会力量进行粗略的操控，而立法者几乎都不太懂这些力量。他认为就其自身的物质而言，经济只有在完全自主的前提下才能以最好的状态运行。他在一篇文章里写道："商业规律是自然的规律，因此也就是上帝的规律。"55在伯克看来，一个自由的经济体有助于维持社会的稳定性，进而维持它的财富，而富人可以（也应该）用这些财富中的一部分来帮助穷人。

在伯克看来，对财富的热情绝非完完全全的好事，但企图通过政策来削弱这种热情却是一个错误。它应该通过文化而非政治来调和，政治应该只是从中获取它所能带来的好处。"尽管对金钱的热爱有时会演变成荒谬或恶性的无节制，但它是所有国家繁荣的主要原因。根据这一自然、理性、强有力而且具有创造性的原则，应该由讽刺作家去揭露其中的荒谬之处；由道德家去批评其恶性结果；由富有同情心的人去谴责那些铁石心肠的人和残忍的人；由法官对欺诈、勒索和压迫进行审判：但是政治家应该在它发现之初就对其进行利用，不论是它全部的好处还是它所有的不完美之处。"56

在伯克看来，立法者一直试图利用政府的影响力来消除经济上的不平等，但这样努力的结果总是弊大于利。他意识到当代经济确实让一些人陷入赤贫或从事卑微的职业，他担心的是"这些数不胜数的卑躬屈膝、有辱身份、不合时宜、让人抬不起头的，而且通常是不健康还会传播疾病的职业，许多穷苦人因为社会经济注定无法避免地沦落到从事这些职业"57。伯克认为就改善他们状况的代价而言，无论是对整个社会还是牵涉其中的穷苦人，这些代价远比他们当前的遭遇更糟糕。这是因为他们是经济混乱的最大受害者，而政府对物价或工资并不高明的操纵更有可能引发这样的经济混乱。

在一篇名为《关于短缺的思考和细节》（Thoughts and Details on Scarcity）（大部分写于1795年，也就是伯克生命里的最后一年，意在建议首相反对通过立法来调节农场工人的薪酬）的短文中，伯克表达了他对政府干预经济深深的不信任，尤其是以穷人的立场来看："我的意见是反对所有

形式的行政管理过度，尤其反对以权威的身份进行的所有干预中最严重的一种：干预这些人的生存。”[58]他认为穷人的需求最为重要，但应该通过慈善来满足，而慈善又应得到富人和贵族的大力支持。政府不能将关照穷人的任务全部揽到自己身上，因为这样做不仅没有效果，而且在这个过程中会破坏社会秩序。在这个意义上来说，关照穷人不是一项公共义务，而是私人义务。

伯克对资本主义所抱持的热望被亚当·斯密——他那个时代在这个问题上的权威——注意到了，他曾这样写道：“伯克先生是我所知的唯一一个与我有着完全相同的经济思想的人，而之前我们并没有过任何交流。”[59]讽刺的是，潘恩却正好引用亚当·斯密的话来批评伯克的经济思想。他在《人权论》中驳斥了伯克关于革命者对法国经济管理不善的抱怨，他写道：“如果伯克先生有《国富论》作者那样的才能，他本应该懂得所有那些涉及宪法并综合而成宪法的要素。”[60]

论及自由市场经济的一些社会后果，潘恩无疑是正确的，而伯克也确实错误地认为自由贸易和资本主义将使社会的各个组成元素各安其位，从而有助于社会稳定。在现代西方，很少力量会破坏（无论是好的还是坏的方面）已建立的社会秩序。但是，结果表明这两个人更深层次的分歧并不在于资本主义的后果，而是这个群体对穷人的义务。常常提倡共产主义的伯克认为关照穷苦人应该是一项主要为穷人着想的私人义务；而常常提倡自由主义的潘恩则提出强有力的理由，支持类似现代福利制度的东西。这样一来，潘恩有助于向我们展示现代的左派随着其乌托邦政治理想被工业革命的严峻事实幻灭，如何将启蒙运动中的自由主义发展成为福利国家自由主义的萌芽形式。

在潘恩的职业生涯中，他的立场一直在发生明显的变化，他在此方面的观点是一个特殊的例子。在他的早期作品中，潘恩所描述的政府职责范围非常有限：“政府的必要性，最多在于解决社会和文明所不便解决的少量事务，众多事例表明，凡是政府行之有效的事，社会都已无须政府的参与而一致同意地做到了。”[61]但是，到了1791年，潘恩目睹了新兴的工业经济在巴黎和伦敦所产生的早期成效，并全盘考虑了他对社会秩序根源问题的看法可能引发的后果，他热情而雄辩地阐述了“为老人、无助的婴儿及穷人提供帮

助的道德义务”[62]。他在《人权论》第二部分中提出，履行这一义务是政府的主要目标。“文明政府的职责并不在于判处死刑，而在于教育青年和供养老人，尽可能不使一种人挥霍无度，而另一种人悲观失望。”[63]他号召在孩子出生时为贫穷的家长提供支持，号召政府支付小学教育的费用，号召为无工作能力的老人提供养老金，甚至号召公共帮助，为无力支付丧葬费用的人支付这笔费用。[64]他随后提出“这种赡养并非慈善性质，而是一种权利”[65]。对穷人提供的公共资助其实是一种真正的社会义务。

1797年，潘恩出版了一本名为《土地正义论》（Agrarian Justice）的简短小册子，意在陈述他更为有力的理由，说明为什么要支持早期的福利制国家以及为什么要将其视为穷人权利的。我们可以看出，这些理由利用了潘恩惯常使用的根据人类起源进行推理的方法：

> 当土地被自然开垦以后，它就成为并将永远成为人类共有的财产。在这种情况下，每一个人生来就应享有这样的资产……但是正如前面所提到的，相较已被开垦的土地，处于自然状态的土地只有能力维持一小部分人口的生存。因为不可能将通过开垦实现的改进和土地本身（以其为基础实现的改进）区分开，因此在此关系的基础上衍生出田产的概念。但这确实是对的——它指的是改进后所产生的价值，而不是土地本身的，那是私人资产。所以，所有的开垦地的拥有者，应当向整个群体支付其所拥有土地的地租（就我所知，没有更好的词来表达这个意思）。这些地租费用正是这一计划打算发放的资金的来源。[66]

第一代人拥有对所有土地的权利，后来不同世代的人又否认了对大部分土地的权利，因此应当支付那笔赔偿，它们源于财产税，而且人人有份。最后一点他表述得十分清楚：不仅穷人，而是所有人（包括土地拥有者本身）都将收到这笔公共基金所支付的费用。他这样写道：“就像已经说过的，我建议这笔补偿人人有份，无论贫富，以避免造成不公。因为它代替的是自然遗产，而自然遗产作为一项权利，属于每一个人，另外还代替了他可能创造的财富或者从那些创造财富的人那里继承的财富。那些选择不接受补偿的人可以把它放到公共基金里去。”[67]

潘恩显然不同意伯克可以通过慈善来照顾穷人这一观点：

> 在每一个国家，都有一些由个人创建的伟大的慈善事业。但是，考虑到苦难的整体范围，个人能做的其实很少。他只能让自己的良心好过，但并不能实现自己的心意。他可能会倾其所有，但结果却微乎其微。只有在这样的原则之上组建文明社会，让它像一套滑轮体系那样运转，才能消除全部的苦难……在所有杰出的例子中，都有必要采用一条比慈善更普遍有效的原则；说到正义，它不应由独立的个体来选择，无论他们行事正义与否。[68]

看上去，潘恩似乎将贫穷视为压榨人们自由的手段，国家应保护它的人民免受这样的压迫，让他们的意志和选择不受约束。潘恩这样写道："社会阴暗面交织着极端的富裕与贫穷，这证明已经有不寻常的暴力加诸之上，需要正义来纠正这一问题。各个国家的大部分穷人已经变成世袭性的，靠他们自己是无法摆脱这种状况的。"[69]持续的贫穷为其他人加诸了一种社会义务——贫穷是对自由的威胁，在拥有摆脱贫困的权利之后就会拥有这种自由。

与此同时，伯克认为贫穷是始终存在的事实之一，也是人类整体情况的一部分，并没有从此背离。富人具有帮助社会减轻贫穷的道德和宗教义务，但政府永远都不可能消除贫穷。在伯克看来，贫穷当然会限制选择，但它并不是政府的失败，因为保护选择权不是政府的主要目标。

因此，潘恩寄望于政治来解决加诸我们自由的障碍，让我们按照自己的选择生活，这让他最终寄望于国家来缓解严重的物质匮乏。他认为这种匮乏源于（有时候是必需的，有时候是可避免的）对人类享有土地成果的平等权利的扭曲，并且因为政体忽略或无视他们的权利而随着时间的推移变得更为严重。为了纠正这一错误，他认为政府应该发挥作用，减轻那些最穷苦的人所遭受的苦难，给予所有人依靠自己发达的平等机会。这样一来，潘恩认为社会义务主要源于个人自由和选择的重要性。政府的存在是为了解决对自由和选择权利的侵犯，他必须偶尔这么做，适度地重新分配物质资源，以免最穷困的人沦落到人类尊严的最低标准以下。因此，潘恩是一个虔诚的资本主义论信仰者，但又对资本主义给穷人带来的一些影响保持警惕。在工业革命

完全兴起之前，潘恩就知道经济上的进步不会消除贫穷，相反会造成一些情况，可能需要前所未有的公共行为来解决。

与此同时，伯克认为我们的义务不是我们选择权利的职责，而是我们在社会秩序中所深陷的地位的职责。我们当中的每一个人都与社会保持着特定的关系，不仅有义务还有权利，只有当社会的所有成员都履行了自己特定的义务，社会才能运转良好。照顾穷人当然是这些义务中的一种，但这一职责落到了富人身上，而不是由国家代表所有人来采取行动。这是因为政府在这样做的时候，会造成更严重的危害。正是因为在伯克看来，社会和政府之间的差别不那么大（两者都用社会契约来描述，也就是所有事物达成的合作关系），他认为政府的职能是有限的。潘恩认为政府与社会两者存在很大的区别，但在实际生活中，这种差异通常意味着被视为公共义务的职责都被指定给政府，私人生活在概念上独立于政治。

因此，伯克与潘恩对社会关系的理解相去甚远，与他们针对自然和历史的分歧相似（或者说源于此）。埃德蒙·伯克从既定世界出发，试图巩固社会政治生活，并将其视为对抗并非由我们自己选择的境况的方式。托马斯·潘恩则从自由、平等和自然权利出发，并以此为基础创建政治制度，以捍卫个人的权利。两人在下列问题上有着截然不同的观点：之前所做的事情有多重要；在彻底重建的时候，由哲学启发而进行的努力是多么容易影响人类关系。

在他们的不同意见中，我们还可以窥见两人在实现政治变革的更一般的方法。思想者主要与想法和原则打交道，认为环境不是人的选择造成的，是过去应用原则的结果。这样的人在不够理想的状况中看到不够正确的原则留下的痕迹。因此，他希望通过在更正确的原则的基础上重新开始，从而实现改进。政治家与政治事务打交道，必然从他与自己所属群体及其各种分支的关系及对其所承担的义务（大部分是加诸在他身上，而不是他自己选择的）出发，因而从当前的情况开始，从中找到改进的方法。这样一来，选择和义务之间的区别就和理性与惯例之间的差别对应起来，前者应用于政治的目标，后者则应用于其手段。因此，我们接下来将讨论伯克和潘恩在理性与惯例以及理论与实践各自的优点与不足问题上尖锐的分歧。

第五章
理性与惯例

如果说自然平等是启蒙运动自由主义政治的关键前提，通过许可建立起来的政府是它的主要形式，那么人类的理性就是它的巨大推动力。理性揭穿了旧秩序那些虽然善意然而难以实现的陈词滥调，展示了我们权利的真相及影响，帮助我们创建旨在维护正义的新秩序。这个爆发诸多革命的时代认为自己是在政治生活中推动理性事业。

在北美，那些革命领袖认为“出于对人类舆论的尊重，有必要把促使他们独立的原因予以宣布”，而独立就是他们要接受理性耀眼光辉检阅的行动。在法国，最狂热的革命者认为自己是“理性的狂热崇拜者”，就如同法国大革命的领袖雅克·埃贝尔一样。很多欧洲人将自己所处的时代比作启蒙时代。对他们而言，正是被释放的理性（尤其是被新的自然科学及其方法所释放的理性）使人们对存在已久的问题有了新的认识。

真正的理性政治思想对支持启蒙运动自由主义的人的自我认知相当重要。鉴于此，也就不难理解这种目标是伯克与潘恩之间激烈争论的要点之一。潘恩认为他身处“理性时代”，并以此命名他的最后一部著作。对政治这门学科的新认识，再加上公民们有了更大的自由来理性分析公共事务，可以让自由社会解除无数旧偏见，打开通往新型自由政治的道路。伯克认为对人类群体进行统治是一项太过复杂的任务，不能简化成一系列的伪科学问题，通过逻辑分析就能得到解决。在他看来，它需要对人类事务有着一定程度的了解和睿智的判断力，而这些只能从社会本身的经历中获得。换言之，他们的意见就是本书截至当前所陈述的两人世界观的直接延伸，这可以让我们对现代政治所涉及的基本政治问题有更深入的理解。因此，他们之间的争论也随着从政治思想的目的转向方式，变得更加深入。

伯克的惯例法以及理性的限制

伯克认为人的天性复杂，选择不充分，这导致他比同时代的大多数人更加怀疑理性指导政治的潜力。对于这种说法——激进派的理性主义给迄今为止的黑暗世界带来了伟大的启蒙，伯克一贯抱持嘲讽的态度。如他自己所说，在读完“世界上的这些启蒙者那些只能归之于充满好奇精神的作品”之后，那些对通往智慧新途径的诉求让他感到迷惑。“他曾经阅读过其作品的老作家以及他曾经与之交谈过的老人，都让他陷入茫然，现在他仍然处于迷茫的状态。”[1]

这不仅仅是嘲讽那些自诩为理性明灯的人。伯克认为启蒙运动的自由主义者和激进主义者对人类理性的强调源于对人类天性的误解——将部分错当成整体：“政治理应有所调整，不是让其符合人类的推理，而是让其符合人类的天性。理性只是人类天性中的一部分，而且绝非最重要的那一部分。”[2]因为忽略了更重要的部分，尤其是政治中的推动因素——感情和羁绊，一个人就会错过政治行为和社会羁绊后面所隐藏的最重要的因素。在一个政治家必定面临的最严峻的挑战中，许多都源于人性中不那么理性的元素。

统治当然是一项理性活动，政治思想必定取决于一些普遍原则，但是认为可以从抽象前提而非实际经验中得出行之有效的原则，这是不对的。普遍必定源于具体，反之则不成立。“采用博学之士和思想家根据政府（的实践）而得出的理论，臆想政府的实践是根据这些理论实施的，并指责政府没有与这些理论保持一致。对我来说，这是一种荒谬的推理方法，是思想的彻底混乱。”[3]

伯克警告说这种政治中理论与实践关系的混乱会产生危险的后果，这是因为随着政治生活变成理论的实施而不是对特定的社会需求做出回应，它就不再受理应支配政治的目的的限制，也不受理应约束它的各项限制的束缚。在他看来，将理论直接引入政治生活，不仅是英国政府在18世纪70年代后期处理北美事务时所犯的最大的错误，同时也是十年之后法国的那些革命者所犯的最严重的错误。他一再警告世人不要将政治错认为形而上学，并通过迥然相异又紧密关联三方面的担心描述了自己的忧虑。

首先，将伯克所说的形而上学方法应用于政治，会混淆政治家和公民对政治目的，伯克认为这种看法导致他们认为统治是为了证明某个观点，而不是推动实现一个国家的利益和幸福。问题不在于原则不属于政治。刚好与此相反，伯克写道：“在任何问题上我并不完全排斥抽象观点；因为我很清楚如果那样我就应该对原则不予理会，如果没有为我们理解透彻的原则指引，政治及其他所有领域里的全部推理不过是一堆混乱的特定事实和细节，没有任何方式能够从中得出任何的理论或实践结论。”[4]相反，问题在于坚信政治问题中理论的精确性，因而坚持用精确的理论标准来衡量实践。这种强调会混淆我们了解政治的真正目的是什么。政府是“实际的东西，为人类的福祉服务”，伯克写道，它不是“为了满足有远见的政治家们的计划”。因此，当政治家“对自由政府的原则进行剖析，就像它是一个有关形而上学的自由及必需品的抽象问题，而与道德审慎及自然感情无关”，就会陷入困境。[5]

伯克的反对在本质上是有关方法论的。我们不可能通过一种太过严苛和抽象的方法来理解政治。因为“人根据与其利益相关的适当动机、而不是形而上学的思考来行事”，政治必须符合他的动机和目的。[6]这并不意味着政治中没有差别可言，而是说吹毛求疵的推理性差别通常太过细致，而没有实际用处。“民众或政治智慧是无法界定的。我们无法给出它们精确定义。虽然

没人能在白天和黑夜之间划出一道界线，但是光明和黑暗还是毫无差别地落在所有人身上。”[7]

因此，政治践行者不应期待显性知识的存在，而必须让自己习惯做出审慎和不确定的判断。伯克向一个朋友坦承道：“我遇见的每一个政治问题都有着正反两面，只有成功能够决定要采用哪一项主张。”[8]政治家无法马上利用科学的确定性，在追求这种确定性的过程中，他会打破惯常做法——其中必定包括臆想的一些近似情况。伯克提到，“我承认，理论错误而实践正确是很常见的”[9]。政策的成功与否必须在实践中加以衡量，而不是看它是否遵循某条推理性理论。伯克在1781年的一场演讲中说道：“政治家有别于大学里的教授。后者对社会只有大体上的认识；而政治家却可以将各种形势同那些一般性的看法结合起来，然后予以考量。”[10]

这种区别指向了伯克对政治中的理论的第二大隐忧——理论通常会忽略掉各种形势和细节，而它们对政策的成功和社会的福祉非常重要。理论是一般性的、普遍的，但政治必定是非常具体的。“各种形势（有些先生是不把它们当回事的）事实上都在赋予每一种政治原则以其突出的色彩和独特的效应。各种形势都使得每一项社会的和政治的规划成为对人类或有益或有害的东西。”[11]从这个意义上来说，政治比理论更为精确：它是实在而具体的。当把政治当作抽象理论的应用，那么具体的特征、需求和利益都会受损。在写给布里斯托尔选民的一封信中，伯克向他的投票者担保：“我绝不冒险将你们实实在在的利益寄托于理论的基础之上。”[12]在理论基础上做出政治判断是荒谬的，他在另一封信中写道：“我必须看到那样东西，我必须看到那些人。”[13]不注意这些差别，就不可能很好地实施统治。伯克在《对法国大革命的反思》中写道“那些缔造古代共和国的立法者”时说：

> 他们的事业太艰辛了，以至于并不能靠一个本科大学生的形而上学和一个税务官的数学和算学更好的工具来完成。他们必须与人打交道，就不得不去研究人性。他们必须和公民们打交道，就不得不研究那些与公民生活环境相联系的习惯的影响。他们深切地感到，这种第二天性对第一天性的作用产生了一种新的组合；当然人们中间也出现了许多分歧，因为他们的出身、教育、职业、生活的时期、居住在城镇还是乡

村、取得和保有财产的各种方式以及因财产本身的性质而异，所有这些都使得他们有如不同的动物品种一样繁多……因为那位立法者应该感到羞愧的是：连粗野的老农都应该很清楚如何分派和使用他的羊、马和牛，并应该有足够的常识不把它们抽象化或都等同于动物，而是给每一种动物以恰当的饲料、照顾和使用；而他，这位自己同类的管理者、安排者和保护者，却把自己当成高高在上的形而上学家，决意不去努力理解自己所带领的那群人，而是将他们抽象地视为一般人。[14]

当政治家在实践中应用这样的平等主义抽象概念，他们就无法了解自己的人民，从而导致无法解释主要的差别与羁绊，而伯克认为这些差别和羁绊对政治生活至关重要。伯克写道，法国的激进主义者不是通过人民天生或有系统地演变成的类别来实施统治，而是企图“把所有各种公民都混为一个均一的群体，然后又把他们这种混合物分成许多不连贯的共和国”[15]。那些革命者决定将法国划分为方方正正的区域，而不是按照它传统的区域来进行统治。这样一来（确实正是其目的），传统的羁绊和习俗也会随之被根除，并不能如革命者所愿——消除偏见，人民对这个国家产生认同感。伯克认为结果正好与此相反，它会毁掉人民对群体的所有情感，只剩下一个不受约束的巴黎政府去领导一个元气大伤的国家。

在这些表示反对理性消除传统差别的声明中，我们留意到伯克最主要的克制态度：不仅拒绝混乱，而且反对过度的秩序。政治中的还原理论似乎对他而言就是社会中的专制力量。它们首先摧毁掉现有的全部安排，削弱人民的力量使其无法恢复元气，然后加诸于一种人为的秩序，它不仅与被统治者的个性无关，也不适应他们的个性。在这种激进的重新安排中，他害怕的是不受约束的政治极端主义的种子，将社会当作一种形而上学的实验室。

这样的恐惧指向了伯克对政治中的理论的第三方面的担忧。他担心对理论的过分依赖会让政治脱离政体，从而导致极端主义和无节制。伯克这样描述他那个时代的激进派，“他们的原则通常会走向极端”[16]。因为他们追求的是对原则的证实，在取得完全的成功之前是不会罢手的。即便他们的目标经过深思熟虑，如果一种好东西“没能达到抽象观点的完美状态”，这些激进派还是不会接受。反之，他们会“追求更加完美的状态，可是如果不摧毁共和

国的整体组织是无法达到这种状态的”[17]。伯克认为，当完美就这样成为好事物的敌人，政治生活就永远不可能令人满意，因为政治中根本就无完美可言。

因此在实际生活中，对理论性完美的追求就是追求极端。而且正因为这样的追求得到了复杂理论的支持，它的极端性拒绝任何约束。旧式的不满主要由对社会或国家的忠诚或者物质需求引发，有着正常的界限。旧式的专制统治主要源于有个人魅力的暴君对权力赤裸裸的渴望，无法轻易地掩饰其肆无忌惮。但是，在理论指导下的暴徒不会正常停手，也不会轻易平息下来，而宣称要推动从哲学思考中得出的真理的领导者也不是我们熟悉的那种暴君。古代暴君只是希望能达成现代这些思考型革命者所能实现的目标而平安无事。[18]

在追求这样的极端的过程中，人民对社会的忠诚是我们一直要考虑的问题。伯克写道：“那些伤脑筋的问题事实上属于形而上学而非政治的范畴，如果不撼动由人类智慧所创建的最优秀政府的根基，是无法解决的。”[19]当政治成为展现理论前提的手段，每一项政治实践、制度和忠诚都必须从哲学的角度来自圆其说。这样一来，那些存在已久的传统、制度或好习惯都无法抵挡推理分析的耀眼光芒。建立在现代理性基础上的政治不可避免地会变成一种终将成为现实的预言：无论社会真正需要的是什么，或者无论什么已证明在过去对这个群体无益，它都拒绝一切无法从现代理性角度自圆其说的东西，因而只留下政治生活中符合其标准的元素。就伯克的理解，启蒙运动中的激进主义者所采用的思考方法，旨在政治中寻求一种通用的理论上的精确性，它忽略各种形势和具体细节，导致了极端主义的精神，从而有可能破坏人类天性和政治生活之间的联结。而这一切都是基于人类理性的概念，它极力夸大个人头脑直接辨识政治真理的能力。

除了担心将思辨哲学的方法引入政治，伯克还表达了他对这些方法的核心——理性概念——深深的担忧：个人的理性在其自身基础之上，采用从对自然的反思中得出的鲜明原则，可以判断任何主张的真假，并将普遍规则应用于每一种形势。伯克担心，理性在现代的这种理想状态在个人主义的现代神话中涉及过多，这暗示着每一项真理对理性的个人而言都必须是可以论证的。与此相反，伯克认为人类的理性固然重要，但它的能力远比这种理想状

态所展示的要有限得多。这些限制将人们引向激进的个人主义，而非相互依赖。理性的本质（包括其限制）对于理解政治思想和行动的适当方式至关重要。

从伯克最早期的作品开始，他就对人类理性的限制以及其无力解决最基本的这些问题这一事实感触颇深。在其著作《崇高与美两种观念之根源的哲学探讨》中，伯克就提到“大体上而言，一个人可能会发现人类在品位上的差异要比大多数直接仰赖理性的东西的差别要小得多”[20]。他认为，比起讨论亚里士多德的某一项理论是否为真，我们更容易在维吉尔某一诗篇的品质上达成一致。这表明理性能够完全解决的问题是有限的。

在杰出哲学家长达几个世纪的辩论中，这些限制一直存在。对伯克而言，这意味着我们在理性能力上的限制就是永久存在的——我们所能确知的只有这些。伯克写道：“那些相信总有方法能臻至完美的人，在思及任何人类智慧的创造物时，他们总是立意太高，想法也因此软弱无力而且具有欺骗性。”[21]我们并非不情愿听从导致这些永久性不完美的理性，而是理性本身的限制让我们无法听从它的指引。他写道：“没错，热情通常会误导我们，但是理性也是如此。我们的天性就是这样；这是没办法的事情。”[22]这意味着我们必须利用理性来平衡我们的激情，反过来也是如此；但是，即便是这样的平衡也不能带来多少自信。每个人本身并没有能力去克服人的基本问题和不完美。没有人能做到这一点，无论他的智力如何、对科学原则或自然事实的掌握程度如何。相反，我们必须从许多人的综合经验中吸取教训，尤其是从前人的生活经历中吸取教训。

伯克在《对法国大革命的反思》中写道：“我们怕的是每一个人仅仅依靠个人存储的理性来进行交流和生活，而每个个人的存储是微小的，如果他们能够利用各个民族和各个时代的总的库存的话，他们就会做得更好。”[23]即便个人无法很快意识到我们的文化资产所固有的智慧是何其重要，我们也应该带着对前代人的敬畏和尊敬来了解并重视这种智慧，将它视为指导我们的行为及探究的标准，或至少尽量将其往好处想。在《呼吁从新辉格回归老辉格》中有一段尤其给人启发，伯克写道：“如果我们发现自己不愿意崇拜所有有学识的人都崇拜的作家或艺术家，前者如李维和维吉尔，后者如拉斐尔或米开朗琪罗，那么我们就不该按照自己的想法来，而是应该研究他们，

直到我们明白如何去崇拜以及理应崇拜什么；如果我们不能将崇拜和认知这样结合起来，那么宁愿相信自己是愚钝的，也不要去相信那些加诸其他人的东西。”[24]

在这个意义上，我们应该允许利用前人的集体智慧在一些问题上预先做出判断，然后（如果不是盲目的，那么就诚心诚意地）接受这样的事实——他们的理性合起来之后的重要性要大过我们个人的能力。这些前人也曾同样追求过我们现在追求的东西——作为个人和社会去追求成功的生活，尽量利用他们不完美的人性。他们发现了某些尤其有用的工具，这一点对我们而言也应该意义重大。

伯克利用成见（即使在他那个时代，这个词也另有隐义）这个词来描述这样的常理。在他看来，如果它仅仅只是个人没有依据或没有理性的偏见，那么明显是很糟糕的。但是，如果它是通过历史悠久的社会习俗形成并由传统散播开去的思考或行为习惯，那就成了非常好的东西。因为没人希望从头开始重新思考每一个问题，这就必须有一些已被认可的观点，但是其中最好的那些是由大型的群落随着事件的推移逐渐形成的。法国的革命者企图根除他们国人的所有成见，但事实上不过是在有关人性和政治的思虑不周的前提下，利用他们自己的一套成见来取代前人论证的成果。伯克声称拥护英国宪法的人的行事方式就不一样：“我们的许多思想家不是去破除那些普遍的偏见，而是通过他们的思考去发现其中潜在的智慧。如果他们找到了自己想要寻求的东西（事实上他们也很少失败），就会认为更最明智的做法还是让这些偏见以及其中所包含的理性一起流传下去，而不是抛掉偏见的外衣而只留下赤裸裸的理性；因为偏见及其理性有一种使那种理性运行起来的动力和使之持续下去的热情。”[25]

伯克担心，这样去破除成见是被误导的，会让人在政治中无能为力。另一方面，经过适当的时间洗礼和发展的成见让人无须从头开始推理、根据已被证实的原则行事，并能支撑社会和平所必需的道德情操。[26]

如果没有这种历时悠久的成见，就必须采用其他的方法去利用多人的智慧。没有来自过去的明确指导，这并不是依赖个人单纯理性或将纯粹的理论作为标准的理由。与此相反，这是我们在政治中需要集体审议和集体行动的

理由。伯克写道："政治安排是为社会目标服务的，因此只有通过社会方式才能使之运转。在这里，心灵必须与心灵协同合作。"[27]但是，这种合作的意义并不在于决定大多数人的意志。事实上，伯克认为不是意志而正是理性（根据他所理解的理性的限制）必定构成政治行为的基础。在他看来，他的那些激进派对手误入歧途，采用个人主义者的理性来解释他们支持政治的理由，认为那不过是大多数人意志的表达。他告诉布里斯托尔的投票者们："如果政治就是将意志加诸于任何一方，那么毫无疑问，你们的意志理应更高一等。但是，政府和立法关乎的是理性和判断。"[28]他所说的理性和判断是一个不同的概念，没那么个人主义。伯克在记述自己的政治生涯时写道："我认识许多伟人，还与他们合作过。以我的标准来看，我从未见过任何一项计划没有根据那些在理解力上逊于政界领袖的人的意见进行修改过。"[29]政治无关个人天才，而是以共同利益为目标的联合行动。

对个人理性限制的认识以及共同审议和行动的重要性，使得伯克旗帜鲜明地支持政治的党派性，这在当时是最异乎寻常的观点，甚至比我们当下更甚。长久以来，人们都认为党派和优秀的政府是冲突的，因为党派只代表特定人群而非全部人的利益。启蒙运动中的激进派认为，如果理性能对政治施加得当的影响，个人可以通过理性思考、说服和应用适当的原则，得出优秀政府所必需的结论。党派在这个过程中不会发挥任何作用，它们只会掩盖真相。潘恩当然支持这一观点，并认为党派之争对统治无益："我以一个基督徒的全部虔诚祈求辉格党和托利党的名字不要再被提起。"[30]

伯克竭力反对这一点，他的理由就在于我们上面所讨论的观点：认识到理性和理论的限制；认识到人必须通过合作才能变得睿智和高效。首先，他认为理性能够解决所有党派的政治之争。这样的观点是一个重大错误，因为这些争论正源于人类认知及人类理性永远都存在的缺陷。在他看来，从政的人要理解什么是对全体人民而不是对他们自己最好的。但是，我们生来并不了解全体人民，也完全不理解什么是最好的，而启蒙运动中的自由主义者所采用的理论方法也不能克服这些限制。我们只能理解其中的部分，不同的人受到他们人生经历的影响，由学习推动，被论据说服，成为不同的部分。对有些人而言，混乱的危险是压倒一切的；但对其他人而言，专制权力的不公、对上帝意志的尊重、先辈的传统、进步的承诺或其他重要事项可能才是

最主要的。在自由社会中，政治是这些不同部分的支持者之间的一场竞争。政治家们面临着不同的行动选择，而他们对人性、政治或一种情况的各种态势的强调部分（他们所具备的人类认知中的部分，或者是其中他们认为最重要的部分）将影响到他们做出的选择。

党派支持者给出了理由，说明自己为什么会强调他们心目中人类认知中最重要的部分，但这些理由绝不可能说服所有人，因为不同的人受到他们不同的自身经历及境遇的影响，从而倾向于扮演不同的角色。因此，党派性的存在始终是有道理的。我们的所知有限，永远无法置身其上，也没有党派能够说服所有人都与它站在一边。每一个不同的党派都掌握了部分的真相，但没有一个党派能掌握全部。出于这个原因，伯克写道："我们清楚，党派必须永远存在于自由国家当中。"[31]了解这一点并不能让当事人成为一名无党派人士，或者让他置身于党派纷争之上。伯克仍然有自己的观点，并认为热切参与当时的党派辩论是他的义务所在。

在伯克看来，党派的反对者很可能将其误以为是派系斗争。但是在英国，大的政治党派并不是私人派系。与此相反，他认为"党派是一个由人组成的团体，他们在所有人都同意的某一原则的基础之上团结起来，通过共同努力来推进国家利益的实现"[32]。

政治是这些原则性差异的协商，以此来回应具体的需求和事件。在这个过程当中，参与者从共同行动中受益良多，不仅形成了自己的观点，还将它们付诸实践——在这两种情况中，都是因为单个人的理性和能力不足以完成这项任务。伯克认为不应该看轻党派政治、认为它不合时宜。与此相反，出于善意的政治家团结起来，结成光荣的同胞，通过党派政治来推动在他们看来对自己国家最好的发展方针。支持共同观点、并让抱持这些观点的人获得权力是一项高尚的追求，"很容易同那些为争取地位和经济回报的卑劣及存在利益关系的斗争区分开来"[33]。这并不意味着要盲目地支持自己所属的政党。那些驱使政治家同他人联手的观点应该就是他的动机，如果他的政党不再支持这些观点，那么放弃这个政党是没错的。事实上，虽然伯克支持党派性，他自己却在非常公开的场合就法国大革命的问题与他的政党决裂，让他和他的政党都付出了巨大的代价。

但是，只要一个人的观点基本上能得到党内同人的认可，尤其是如果他们所属的政党提出了相反意见，一个严谨的政客就有责任找到一个政党当靠山，与他人协同合作。伯克写道："只有那些受虚荣心驱使转变成热情的人，才会自得地认为自己一个人独立无援、散漫且不成体系的努力能够打败有野心的公民的微妙企图和联合实施的阴谋。当坏人凑到一起，好人也必须联合起来，否则会被逐一击破。在可鄙的斗争中，这是不被人怜悯的牺牲。说到对共和国的信任问题，一个人对自己的国家抱持善意是不够的。"政治家必须找到方法，将他良好的愿望转化成有效的行动。在大部分的时间里，只有党派政治才能提供这样的方法。[34]我们必须怀疑。那些只想实现自己的私人利益的不是党派支持者，而是宣称将自己置于党派之上的政客。[35]

对伯克而言，党派性并不是个人理性限制所带来的最重要的影响。它可以在那些限制存在的前提下来组织政治活动，但它本身并不能提供一个取代政治判断和行动的指导方案。如果启蒙运动的自由主义的前提不恰当，如果由此对现代理性所产生的信任是不合理的，那么政治变化的组织原则还有什么备选方案？什么才是看待政治变化的适当方式？伯克的答案结合了我们对他对思辨型政治思想的批评、他对已知情况强调，以及他对人性的理解。这就是惯例法——伯克伟大的反革命派创新。

惯例法（prescription）这个词源于罗马物权法，它在其中指由于长期使用而非正式契约而获得的所有权。伯克用这个词来描述这样一种方法——与创新相比，无条件地相信一直以来为社会服务良好的习俗和制度，它们有可能被创新破坏，并将这些创新当作政治生活的模式和典范。这样一来，改革和创新就根据它们是否与现存的政治形式一致、是否与其一脉相承来判断。

伯克提出这一新概念的理由深深基于他对人类理性限制的认识。一代又一代的政治家都曾经应对过当前这一代人必须面临的挑战，"如果我们不从智者们曾经进行过的研究里寻求帮助，我们就永远都会是新手"[36]。但是对前人的智慧保持恭敬，并不意味着只学习前辈伟人在著作和讲演中所提出的观点。他们留下的遗产就是这个国家本身——它的制度、习俗和形式，所有这些都是"许多世代里的许多人的思考结果"[37]。因此，依照惯例首先意味着尊重和保留政治秩序被传承下来时的样子，甚至对其抱持敬畏的态度。

因此，遵循惯例始于一种谦卑的感激态度。创建行之有效的政治安排是异常困难的，所以对继承了这样的政治安排的我们而言，即便无法完全了解它成功的根源，也应该对此满怀感激。伯克写道，在所以旨在改革的努力中，“我首先彻底不相信自己的能力；完全放弃自己的所有推断；对前人的智慧心怀深深的敬畏，他们留下了这样的遗产——一部带给人幸福的宪法和一个兴旺发达的帝国”[38]。激进派会以一条思辨理论为标准来衡量这部宪法，对它根深蒂固的形式不以为然。这种方式认为个人的理性比世世代代国人的集体智慧更重要。[39]伯克认为法国的那些革命者犯下的就是这个错误。他在《对法国大革命的反思》中写下了自己要对他们说的话——旧的整体有着无药可救的缺陷，它同时也蕴含着改良的种子：

> 你们的开端很糟糕，因为你们是以鄙视属于你们的一切事物开始的。你们是在做着没有本钱的生意。如果你们国家的最近几代人在你们的眼里显得暗淡无光的话，你们可以把他们忽略，从更早的祖先那里得到你们的需求。在对这些祖先的一种虔诚的爱戴之下，你们的想象力就会在他们的身上体现为超乎当前的流俗做法之上的一种道德和智慧的标准；你们就会随着你们渴望仿效的范例而升高。尊敬你们的前人，你们就会随之学会尊敬自己。[40]

因此，伯克并不认为英国宪政本身是适合所有情况的理想政体，每个社会都必须利用自己传统中最好的部分，以此来应对挑战、解决问题。那些法国人应该尊重自己祖先过去所取得的成功，而不是为了一种理论理想而抛开前人的成就。

伯克承认反其道而行之的诱惑是非常大的。对我们拥有的东西的价值视而不见，转而对我们想象可能的前景深感兴趣，这是人类的天性。因此，有必要唤醒这些人，让他们珍视自己已经拥有而且不应认为是理所当然的东西，甚至有必要在抵制鲁莽的创新时增强自豪感。[41]

伯克试图这样描述他的英国同胞——他们对抛开自己祖先的成就所带来的危险有着独到的认识，而且令人钦佩。他写道：“多亏了我们对变革的坚韧抗拒，多亏了我们冷峻持重的国民性，我们还保留着祖先的特征。”[42]“从

《大宪章》到《权利宣言》，我们宪法的一贯政策都是要申明并肯定，我们的自由乃是我们得自祖辈的一项遗产，而且是要传给我们的后代的，那是一项专属本王国人民的产业，不管任何其他更普遍或更优先的权利是些什么。”[43]在写给诗人理查德·坎伯兰（Richard Cumberland）（他曾给伯克写信称赞《对法国大革命的反思》，但怀疑他们的国人是否真的配得上伯克的称赞）的一封私人信件中，伯克异常坦率地谈到了他写作的目的和方法：“不论我对我们国人的描述是否恰当，时间会说明一切；我希望自己没说错，但无论如何，假设他们是这样的人可能是说服他们做出正确选择的最好方法。伟大的团体就像伟人一样，必须以他们最乐于接受指导的方式来引导他们；夸奖本身可以转变成一种建议模式。”[44]

这样的夸奖旨在告诉英国人，他们已经拥有了解决他们所面临的许多挑战所需要的东西。这意味着他们不仅可以坚持立场，反对构思拙劣的创新，还可以以自己所拥有的一切为基础，去有效地应对不断变化的形势。

尤其是在法国大革命时期以及波澜起伏的前十五年，伯克最大的担忧是处于危机中的英国人可能会受到吸引，去追求他们之前贬为思辨型形而上学政治的东西。因此，他首先提出依照惯例来抵制这种做法。在法国大革命爆发很久之前，说起英国人在1775年北美危机中的过度反应所带来的危险，伯克向下议院提出了下面的建议：

> 如果你们担心让步会使你们被抽象的过程推向极端，并被说服放弃你们全部的权威，那么我的建议是：当你们恢复了自己之前的、强硬而且合理的立场，那么转身，停下来，不再做什么，完全不要推理，不要反对这个帝国之前的政策和习俗，将其视为一个抵制创新者的理论的城堡；你的立场就会变得了不起、自信而确定。在这个牢固的基础上修理你们的机器，会让整个世界都倾向于你。[45]

在危机当中，长期以来的假设和经过时间考验的成见也会非常有用。“成见可以在紧急情况下迅速得以运用，它事先就把我们的思想纳入一种智慧和道德的稳定行程之中而不让人在决定的关头犹豫不决、困惑、疑虑

以及茫然失措。成见使一个人的美德成为习惯，而不致成为一系列毫无联系的行为。正是通过成见，一个人的责任才成为他天性的一部分。”[46]

但是，伯克有关惯例观点的本质不是为了在危机中进行抵抗。相反，惯例首先是一种受约束的渐进的改变，以对感应到的公共需求作出回应——不是反对所有变化，而是谨慎地追求变化，在可能的情况下青睐实质性的变化多过形式的变化；在必要的情况下积累多过激进的改革。[47]伯克绝不是一个反对所有改革的激进传统主义者。与此截然相反，在他那个时代，他是国会里主要的改革派（从某种意义上也是实际推动改革的人，见第六章）。但是，他坚信成功的改革必须源于当前的形势，而不是理论思考。伯克曾写道，英国人的信条就是“绝不完全或一次性脱离我们的古代传统”[48]。这并不意味着不可以尝试脱离古代传统，而是脱离必须是局部的、渐进的——旨在改良或纠正，而不是重新开始。

事实上，伯克认为按照这样的理解，变化就是“成长的原则”，它不仅是被许可的，而且至关重要，正是对保持现有秩序这一任务至关重要。[49]他写道：“一个国家无法改变，也就无法保全自身。”[50]这样的成长原则或改变方式将成为政体恒久存在的特征，而不是通往一种终极、正确的安排的途径，这样的安排是不会再有进一步的改变的。

在这个意义上，伯克比他许多激进派对手（包括潘恩）对改变抱持更加开放的态度，那些人希望建立一套正确而且永恒的原则，以此来指导政府的工作。伯克认为改变本身就是一项永恒的原则，虽然政府的目标不会变化，但实现这些目标的方式必须进行必要的调整，而这有时就必须包括政府组建形式的具体情况。

保持全部的政治秩序是伯克的主要担忧之一，它需要而且必须适应始终存在的变化，必须确保所有的变化是连贯的、渐进的，而不是破坏性的、突然的。[51]这就是惯例法的目标所在：让新扎根于旧土；让变化成为延伸；确保延续性和稳定性，从而在解决问题的同时不会过度破坏整体秩序。伯克希望即便是极端情况下的政治判断也受到正常及常规模式的指导，而不是反过来。他认为这样的一种方法（如同我们从世袭模式中所看到的那样）“提供了一条确凿的保守原则和一条确凿的传递原则，而又一点也不排除一条改进

的原则……它不管获得，但是它却保障所获得的东西。一个国家按照这些准则行事，无论得到什么好处，都会像是在一种家庭协议中那样牢靠”[52]。

对于这样谨慎的渐进主义，伯克心中的模型是律师界，这是他所深深敬慕的。他表示律师总是寻求先前的判例（先例），总是将创新视为先例的适当扩展。他承认这些努力有时候会让人难以相信，歪曲先例的本质从而掩盖所涉及的真正创新的程度，但他的确称赞这种做法标志着律师希望将社会破坏减至最低——暗示着他自己的努力可能也会如此淡化真正的社会破坏。[53]在律师看来，法律的权威有赖于它的稳定性，人们围绕着某些假定情况展开生活，而这些假设不应该受到不必要的破坏。当我们所讨论的破坏比大多数法律安静中的破坏更严重时（这里所说的是政体的形式和职能），情况更是如此。在现有基础上实现的渐进变化允许社会进行调整，并利用自身的力量去解决自己的薄弱环节。

对先例的这种依赖并不意味着伯克认为所有情况都能从之前的历史事件中找到类比。当然会出现前所未有的政治挑战。当英国政府无法平息当年发生在北美殖民地的叛乱时，伯克就告诉他的国会同人，在英国悠久的历史上并没有类似的先例可供参考。[54]在法国大革命之后，他看到了欧洲战争的端倪，在生命的最后几年理说道：“我无法说服自己这场战争与世界有史以来发生的战争有任何相似之处（除了它是一场战争）；我无法说服自己从其他战争和其他政治中得出的模板或推理适用于这场战争；我真心认为所有其他的战争和所有其他的政治都是小孩子的把戏。”[55]这样前所未有的困难和危机需要新的思考方式，正是面对这样的困难和危机，伯克认为国家必须利用自己古老宪法的力量和稳定性，它在经历好几个世纪的发展过程中一直在进行调整，以便解决各种各样的挑战。它之所以重要，并非因为曾经解决过像他那个时代出现过的危机，而是因为它曾有效应对大量各式各样的不同问题及新问题。

宪法之所以受到重视，毕竟不是因为它古老，而是因为它经历了很长时间的发展变化，非常适合这个国家及其特性和需求。在这个意义上，这部宪法非常贴近时代，适应现实世界的情况，并且可以根据这种情况进行调整。因此，在解决新出现的情况时，它可能远远胜过理论，因为理论的期望很

高，极不灵活，而一个存在已久的政体已经习惯于随着情况的变化来进行自我调整。

此外，英国宪法所经历的变化和改革也并不都指向一个方向，而是对不同事件的回应，这些事件旨在实现政体的平衡。有时候，适当的回应是扩大代议制度的范围，因为启蒙运动自由主义者所提出的理论应该随时都可能出现；但在另外一些时候，适当的回应是扩大君主或贵族的特权。

如同我们曾在第三章所说的那样，伯克认为英国宪法的结构以及之前数代人一直以来的实践使它成为达到实用以外的衡量标准的唯一方式。他的确认为政治应当符合这些标准，并且根据这些标准成形。但是，这些标准是经由时间的淬炼所逐步实现的改进而发现的。在伯克看来，历史不是逐渐的演变，而是一个通过经验进行澄清的过程，政治变化是它恒久存在的特征之一。没有什么变化为未来的发展设定了单一的方向。全部都是审慎的改变，以此来回应特别的情况和需求。伯克写道："这些例外情况和改变不是根据逻辑而是审慎的规则来实现的。（政治或道德的）审慎不仅在所有美德中排名第一，还是所有美德的指导者、管理者及标准。"[56]为了对事件作出回应（而非在事件发生之前），审慎的原则被应用，并因此得到发展，它们的效力根据它们在实际中有没有成功地让人民获得安全、幸福和自由来衡量。

通过这种系统方式建立起来的制度可能不太有条理，但是企图迫使它们同不适合其发展的理论保持一致都将不会有好结果。"尽管这栋旧建筑部分是哥特式风格，部分是希腊风格，部分是中国风格，它都好好地矗立在这里，直到有人企图将它的风格统一。因为毁灭的无差异性，它可能整个轰然倒塌，砸在我们头上。"[57]伯克认为，与其追求这样的统一性，我们更应当看清楚演变发展而来的制度有没有很好地满足共和国的需求和愿望。

对伯克而言，这种系统方式确立了一条不同然而更加实用的标准，不仅适用于政策，而且适用于政治原则。他写道："以政治原则的实际结果来决定它的价值非常有用。政治问题所涉及的主要问题不是真或假，而是关系到好或坏。从政治上而言，有可能产生不好结果的就是假的，能产生好结果的就是真的。"[58]因此，政治位于宪法的界限以内，它并不是明确寻求真理或真理应用的哲学的一个分支，而是专注于产生好的实际结果，这有助于以间

接的方式达到更高的真理。在伯克的职业生涯中，他曾多次异常明确地提出这一观点，其中最有名的可能是在提到北美危机时：“我不会去谈论真理比起和平有多好。也许真理要好得多。但是，我们从来对其中一样并没有像对另一样抱持同样的确定性，除非真理的确显而易见，否则我会坚守和平。”[59]

然后，伯克又回到了理性的限制。对于一项特定的政策，我们知晓它实际结果的能力远远超出我们弄清楚一项哲学主张的真假的能力。因此，在政治中，我们必须一直根据效果而非思考来做出判断。

在伯克看来，替代现代理性的方法是从拒绝理性开始的，因此他的方法极易受到对这样的理性应用未遂的影响。为了达成自己的目标，惯例法必须被毫无保留地全盘接受，而不应有说服或争论。[60]他希望它在现实里的成功能够保护其根源免受过度好奇心的打扰。他写道：“大多数人本身对任何理论都没有过分的好奇心，而他们真的很开心。一个运转不良的国家会有一个确定无疑的症状——它的人民倾向于向理论求助。”[61]但是，伯克还发现启蒙运动中的激进派想要以他们的理论标准来审查这个政体，而不管它有没有在现实里取得成功。他很清楚这样的审视有可能会给一个依照惯例运转的政体带来什么样的危险。他写道：“这个时代的不幸（而不是像那些绅士认为这是一种光荣）就是每件事情都要加以讨论，就好像我们国家的体制一直都更是一个有争议的题材，而非共享欢欣。”[62]一旦国家的体制成为争论的话题，它可能就永远失去了人民对它的绝对忠诚。

这并不是说不可以为了捍卫英国宪法而进行争论。伯克认为情况远非如此。但是争论无法产生惯例法通过习惯、共享欢欣和纯粹的忠诚所产生的那种情感的力量。一个政治家可以通过以法律为依据的争论表明他的政体是合法的，但他无法让自己的人民因为这样的争论去爱这个国家，或者让他的人民在危机中为了国家做出牺牲。事实上，让国家成为这般冒失审查的对象，很容易伤害人民的爱国精神。[63]在伯克看来，如果一个运转良好的政体深深植根于过去，并有着渐进发展的历史，那么我们应该无条件相信它，不应该让它受到启蒙运动中的那些哲学家误入歧途的审查，之所以会有这样的审查，是因为夸大了理性力量的驱使。激进派和他们的计划必须有理有据，他

们的想法应该受到最为严格的审查。伯克写道："他们那种大言不惭的霸道，就以某种方式激发并挑起我们要去调查一下他们的依据。"[64]正因为如此，伯克才如此大费周章地在《对法国大革命的反思》一书中审视法国革命派的政体以及它的主张、方法、行动和结果。依照惯例运转的政体基于它们已被证实的成功应该免受这样的审视，但新的革命政体则应该接受审查。

伯克有关人类理性在政治中的限制问题上的立场，很容易被认为是反智，反对在政治中运用理性，或者反对在任何领域运用理性，而情况往往就是这样。更好的理解方式是将其视为有关政治领域特征的争论。伯克显然没有否认思辨的生活本身的价值，事实上他有时候认为思辨的美德要高于实践的美德。1777年6月，伯克收到威廉·理查森（William Richardson）的一封来信。后者是苏格兰的人文学教授。随信附上的还有理查森的一本书，分析了莎士比亚一些戏剧作品的哲学基础。在这封信（没有保存下来）里，理查森满怀谦卑地公开称赞伯克的政治生涯要胜过自己更为思辨的生活。伯克在回信中对这种描述表示强烈的反对："您不问世事，令人尊敬，尽管您把这看作远离政治职业的重要性，您怎么可以认为我能够对来自一位像你这样的绅士的意见无动于衷？……在世间万物的排序中，思辨的美德要高于实践的美德；……其他的顶多只能算是一个非常拙劣而具体的实物，总是受制于其他因素，经常受到挫败，一直受阻。"[65]

但是，思辨美德的优越性并不会让它有资格在适当的领域取代实践的美德。在伯克看来，政治生活就是适合实践美德的领域，这是因为政治支配的是人类的活动而非人类的思想。如果假设情况相反，并将一种思辨的理论化思维模式引入政治，不仅会歪曲政治的特征和目的，还会夸大理性的本性和力量。启蒙运动中的自由主义就是这么做的，这主要是因为它假定的前提，它从这些前提开始涉及人类的天性、个人主义、选择、理性和既定世界。伯克愤怒地抵制这些前提，这导致他激烈反对他那个时代的激进派的理性主义政治，让他提出具有创新意义的替代方法：将惯例法作为变化和保守的模式。

因此，伯克提出支持惯例法的理由，以此来回应启蒙运动思想以及托马斯·潘恩的政治哲学的核心问题——提升理性的重要性。在他那个时代的启蒙运动自由主义者和激进主义者当中，几乎只有潘恩一个人不仅支持伯克所反

对的对理性的描述，而且直接对伯克的替代方法做出回应，并重申了自己对理性的信心。

潘恩的理性主义和理性时代

托马斯·潘恩将理性视为一种深层次的解放力量，它能够帮助人们了解自己的权利，并创建旨在捍卫和支持这些权利的政府。潘恩写道："在政府问题上，人们正在产生前所未有的新想法。在现存旧政府的野蛮状态消逝后，国与国之间的道德标准就会改变。"[66]潘恩自称其目标是推动这种理性政治。"现在该是国民变得理性的时候了，他们不应该像动物一样被统治，只是为了取乐驾驭他们的人。"[67]让国民具有理性在某种意义上是他所有政治努力的目标。

潘恩坦陈政治原则必须先于政治制度存在，而不是像伯克所说的源于政治制度。在《人权论》中，他宣称自己的目标是"创建一套原则体系，政府理应在此基础上被创建"[68]。这不仅仅是他身处法国那段时间的目标。在1806年写给费城市长约翰·英斯基普（John Inskeep）的一封信中，潘恩反思了自己波澜起伏的职业生涯："在我所有的政治著作中，从《常识》开始，这是我出版的第一部作品，我的动机和目标就是将人们从暴政以及政府虚假体制和虚假原则中拯救出来，让他们获得自由，并创建属于自己的政府。"[69]在潘恩对这个世界的所有描述中，这些虚假的体系和不合理的原则是最主要的，尤其是战争与专制的主要原因。他写道："若不是政府的虚假体制从中作梗，人是不会与人为敌的。"[70]只有当政府是在适当的、符合理性的原则上建立起来的，人类才会前所未有地繁荣发展。

在启蒙运动自由主义者对人性及政体的看法的基础之上，伯克认为启蒙运动思想的关键前提——人的自然平等——将不可避免地导致一个强调个人主义及个人理性的政治纲领。如果人都是平等的，那么没人能命令他人同意，也不会有人单凭信仰就接受他人高人一等的智慧。人是平等的，这意味着在一个合法的政府中，所有事情都必须可以拿来由所有人进行讨论和分析。这是现代政治一项非常出色的优点，而不是像伯克说的那样是其缺陷。

潘恩写道："在代议制下，随便做哪一件事都必须把道理向公众说清楚。每一个人都是政府的经营人，把了解政府情况看作是他分内的事。这关系到他的利益，因为政府的所作所为影响到他的财产。他审查政府的开销，并比较其利弊；最重要的是，他从来不采取盲目跟从其他政府称为'领袖'的那种奴才作风。"[71]伯克坚持认为政体的核心内容不得受到置疑，也不得接受审查。这对潘恩来说就像是那些"被称之为领袖"的人做出的利己主义反应，反对这种新的理性政治。他们为自己的特权冠以花哨的名头，借以为此辩护，他们还强调政治中单纯的理性所带来的危险，因为"它们在原则面前不寒而栗，对那个威胁着要推翻它们的先例害怕得要命"[72]。

为了避免被那样推翻，潘恩写道他们让民众面对的政府过于微妙和脆弱，"蒙蔽了人们的理解，让他们相信政府是某种了不起的神秘东西"[73]。但是，如果理解得当而且理性，政府根本就不神秘。[74]因此，政府的学问理应是原则的学问，而不单单是实例的学问，每个理性的个人都可以通过自己的理性理解这些原则。潘恩认为应该以此为背景去理解法国大革命。其中最重要的并不是它同过去模式的断然脱离，而是用正确的原则去替代了错误的原则。

在潘恩看来，伯克企图模糊原则问题，而将焦点放在历史的细节上：人和制度的详细内容。他写道"每当要就各种环境展开辩论（伯克先生往往就是这样）"[75]，就很难清楚地区分开任何事情。而伯克的立场是抽象原则不适合政治生活，因此让潘恩觉得这不过是一个借口，用来回避他所青睐的英国宪法的原则问题。正是英国宪法让伯克因为相似的原因反过来指责发生在法国的骇人听闻的不公。在《人权论》中，潘恩写道：

> 但是伯克先生在评论各种政府时，似乎对原则一无所知。他说："十年前，我还能庆幸法国有一个政府，而无须查问这个政府的性质如何或者它是怎么样治理的。"这是一个懂道理的人说的话吗？这是一个理应关心人类的权利和幸福的心灵说的话吗？据此，伯克先生就应当赞美世界上所有的政府，而把在它们的统治下受尽折磨的牺牲者完全置之脑后，这些人或被贩卖为奴，或被折磨至死。伯克先生崇拜的是权力而不是原则；在这种邪恶的感情的支配下，他是没有资格就权力与原则做出判断的。[76]

潘恩认为在为世袭政府辩护的背后，正是这种将人与原则混淆，将权力与理性混淆。“伯克先生并不理会人与原则之间的区别。”[77]世袭规则是“十足的兽性体制”，没有丝毫理性成分可言。如果不是已经存在（从很久之前开始就以非法的方法存在着），它的拥护者永远也不可能说服人民去建立这样的一个体制。[78]

但是，这个体制长时间的存在并不能成为其长久存在下去的理由。“长时间的使用可以将一项不公正的惯例变成公正的”，为了说明这种说法是荒谬的，潘恩写道：“不管是用时间取代原则，或是让时间的重要性超过原则；时间与原则的关联或对原则产生的影响都不如原则与时间的关联更紧密、对时间产生的影响更大。”[79]一项制度或惯例必须按照理性的标准来证明自己。法律的权威不可能从其实施时间获得，而只能从“其原则的公正性”获得。[80]

在潘恩的整个写作生涯中，他一直拒绝诉诸权威，而是要求诉诸理性，将理性作为判断的标准。他甚至为自己在作品中不引用为人熟知的、博学的权威的话来阐述观点而感到自豪，伯克的做法常常与他相反。潘恩写道：“我几乎从不引用别人的话，原因就是我自己总是在思考。”[81]甚至当有人指出他的作品中明显有引用知名权威的地方，潘恩也会坚决予以否认。一个明显十分博学的人坚称自己与他那个时代以及西方经典的伟大作家们没有交情，这当然多少有些奇怪，但对潘恩而言，实质性的东西比名声更有价值：对初始原则的直接引用要比对先例的掌握更重要。强调个人理性和不受上帝启示帮助的理性，对他试图阐述的理由至关重要。他认为每一个人都能运用自己的理性去辨别一个政治问题的真与假，因此没有必要依赖过去或者依赖集体推理。在这个意义上，潘恩再次坚信每一个人都有能力从头开始，而不是在他人遗留下来的基础上开始。

就理性问题而言，和我们曾经看到的其他问题一样，对自足能力的强调是伯克与潘恩的截然不同之处。潘恩试图证明个体拥有实现自治的这种能力，让每一个个体从一个更大的整体（社会及世俗意义上的）中脱离出来。为了听从理性的支配，我们必须将既定世界的所有背景及权威抛到一边，直接去追求抽象和普通的真理。启蒙运动所释放的理性允许（事实上要求）我

们去这么做。这种不受上帝启示帮助的现代理性是我们了解真理的方式，我们不需要依靠他人来宣称自己掌握了真理。

即便在宗教领域，理性也可以取代权威——可能在这个领域尤为如此，它这么长时间以来一直就是权威和信仰的领域。潘恩对不受上帝启示帮助的理性力量最为明确直接的诉求，出现在他有关宗教的作品中，尤其是他有关启蒙运动自然神论的两卷作品《理性时代》（书名并非巧合）。

从某些方面而言，《理性时代》是一本相当过激的书，因此可能会让其读者偏离潘恩支持理性的理由。他对所有形式的有组织的基督教发起猛烈攻击，并通读《圣经》，指出其中自相矛盾及荒诞之处。潘恩写道："人类所遭遇的最可憎的罪恶、最可怕的残忍行为以及最大的苦难均起源于所谓的'启示'或'启示的宗教'这样的东西。"[82]说到耶稣的来源，"相信和一个已经订婚的女人通奸"[83]，对上帝本身而言也是荒谬而且受辱的。除了对有组织的宗教的某些教条和结果进行攻击，潘恩的最后一本书里还包括他支持个人理性中心作用的最广泛、最肯定的理由。他对有组织的宗教的反对，是对个人理性的抬高："我不相信犹太教会、罗马教会、希腊教会、土耳其教会、基督教和我所知道的任何教会所宣布的信条。我自己的头脑就是我自己的教会。"[84]他拒绝承认任何一个理性的人无法单独证实的任何宗教权威的主张。"一件事情要使人人都相信，应该具有大家普遍可以看到的证明和证据。[85]我们不应该相信我们自己没有见过的权威，即便在受到启示的情况下也是如此。潘恩写道："当这件事启示给我时，我就相信它是启示；如果不是这样，我就没有义务相信它以前是启示。"[86]人应该从上帝的创造中寻找上帝，而不是从那些宣称启示的权威著作中寻找，而人通过自己不受上帝启示帮助的感觉和推理能力是能够做到的：

> 创造就是自然神教徒的圣经。他在造物主所写的手迹中读到了上帝存在的必然性及其权力的不变性，而其他一切的圣经和圣约，对他来说都是伪造的……
>
> ……我们只能从上帝所做的工作中认识他，我们不能仅仅通过遵循导致某个概念的原则，而从一种属性中得到这个概念。我们如果不具有了解某些事物的广泛性的手段，我们对上帝的权力只有一个混乱的概

念。除了认识他行动时的次序和方式，我们对他的智慧是不能得到什么概念的。科学的原则导致这种知识；因为人的创造者就是科学的创造者；只有通过这种媒介，人才能见到上帝，就像面对面一样。87

因此，现代科学运用现代理性，为我们提供了一条通往权威和可证实的真理的途径，即便是有关上帝的真理。“现在所称的自然哲学，包括科学的全部范围，其中以天文学占主要地位，自然哲学就是研究上帝所创造的东西，和上帝在他所创造的东西里的能力与智慧，而这个才是真正的神学。”88

因此，潘恩认为通过科学完成的理性释放以及它的进一步改进和在当代政治革命中的运用都将不可避免地产生新的方式，去了解上帝和他的创造工作，从而在宗教领域引发一场革命。潘恩写道：“自从我在美国出版了《常识》这本小册子之后不久，我就看到很有可能在政治制度的革命之后会跟着来一场宗教制度的革命。”89按照启蒙运动的说法，理性是个人的分析能力，它是我们了解真理的途径。权威或资历都没有资格宣称自己比理性重要。如果人们对上帝的认知以及道德都是如此，那么他们对政治事务的认知则当然更是如此。政治正如神学和道德，必须是对没有上帝启示帮助的理性的应用，它的安排和管理必须有利于推动它的实施。

事实上，政治是一项异常理性的事业，基本上就是理性的运用。他根据一个运转良好的政体（这里“他”指的是类似代议制的共和国）以及贵族专制同理性运用之间不同的关系，再三将两者区分开来：

> 这两种截然不同而又对立的形式是建立在理性与愚昧这两种截然不同而又对立的基础之上的。由于执政需要才智和能力，而才智和能力是不能遗传的。因此，显而易见，世袭继承制要求取得一种非人的理性所能接受而只能建立在他的愚昧之上的信仰；一个国家的人民越是愚昧无知，就越适应于这种类型的政府。反之，在一个组织健全的共和国里，政府却无须取得人的理性之外的信仰。他清楚整个制度及其来历及运转；而且，当理解最透彻，支持也最有力，人的才能就可以大胆发挥，并且可以在这种形式的政府下发扬一种巨大的英雄气概。90

事实上，潘恩是在利用伯克自己的话还为这一立场辩护，尤其是伯克在《对法国大革命的反思》中的说法：政府是人类智慧的一项发明（见第四章）。[91]在那一段里，伯克指出政治制度不是天然存在的，而是人类的创造（尽管他并不重视两者之间的区别）。但是，潘恩巧妙地利引用这一说法来表明统治是纯粹的智力活动。潘恩在《人权论》中写道："承认政府是人类智慧的一项发明，就必须承认世袭制和世袭权利（如它们所号称的那样）不在此列，因为智慧是不可世袭的。"[92]

既然统治是一项智力活动，没有理由认为实施良好统治的能力是可以世袭的，一个人无论如何也不可能如此睿智，以至于人们理所当然地授予他一个国王登基时被授予的权力和特权——这是潘恩反对君主制的主要原因。潘恩写道："如果一个人值得国家一年向他支付一百万英镑，那么他应该从原子到宇宙无所不知，如果真的具有这种能力，他的价值就超出了所得到的报酬。"[93]鉴于此，潘恩认为君主制就是意在拒绝强调理性的政治。"世袭继承制是对君主制的讽刺。它把君主变成一个任何儿童或白痴都能担当的职位，从而使君主制显得再荒谬不过……这种迷信也许会再持续几年，但是它却不能长期抗拒觉醒了的人们的理性和利益。"[94]在一个能正确理解政治完全理性一面的社会，这样的做法是行不通的。

当然，这一个强调理性判断的政体有赖于这样的前提——如果理性不受约束，就会做出正确的选择。潘恩的共和主义是建立在这样的基础之上的——理性在整个社会分布合理（尽管并不平均），如果听任自行其是，它会促使大多数人通过选择为最具智力天赋的人授予权力，同时直接做出正确的决定。"对一个国家的绝大多数人来说，事情错了把它纠正过来，总要比让它继续错下去来得好；而公共事务经过公开辩论和自由的公共决断之后，是不会做出错误的决定的，除非决定得太仓促。"[95]

因此，潘恩坚决反对伯克的观点——政治判断所需要的智慧超出了不受上帝启示帮助的理性所能凝聚的智慧，所以应该给予那些存在已久、成功的成见一定的重视："没有人偏爱他明知是错误的东西。他之所以偏爱这东西是因为相信它是正确的，一旦他知道并非如此，就会放弃这种成见。"[96]

长期的使用并不能提供豁免。“问题不在于这些原则是新或是旧，而在于它们是正确的还是错误的。”[97]如果拒绝直面这一问题，就会导致社会接受许多错误的东西，固执地坚持诸多不公的东西，尤其是没有必要的战争。潘恩在1782年写道，在刚刚到来的理性时代，“战争的目标大幅减少，当前基本没有什么需要起争执的东西，只有源于社会恶魔、偏见以及因这种脾性产生的愤恨和桀骜难驯的那些东西”[98]。

潘恩认为，社会无法轻易克服不公的一个关键原因正好就是伯克所推崇的对先例的依赖。潘恩写道：“一个遵循先例、但是丝毫不顾虑先例原则的政府是史上可能出现的最糟糕的体制。”

> 将那些先例同对古老事物迷信般的敬畏联系起来，就好比僧侣展示古迹，并称之为神圣，大多数人都被这种设计欺骗了。现在，政府在行事的时候就好像它们害怕唤醒人内在的思想。它们以温和的方式将人类引向先例的坟墓，让他们的能力无用武之地，呼吁来自革命之地的关注。他们感觉人类掌握知识的速度比他们意想的还快，而先例政策就是他们恐惧程度的晴雨表。[99]

此外，最古老的先例最为人所敬重，有关先例的这一原则表明人类历史是呈下降趋势的，“随着政府存在的时间越来越长，政府的智慧却在逐渐衰减，只能依靠先例提供的支撑和拐杖蹒跚前行”[100]。因此，潘恩从根本上拒绝承认伯克有关惯例法的说法：经过时间考验的实践值得尊重，并经过逐步发展以更好地满足当前的需求。事实上，他认为过去的实践并不基于推理得出的知识，因此不能成其为政治模型。潘恩甚至反对在政治生活和法庭上运用先例。[101]

出于同样的原因，他认为多人的智慧并不比单个人的智慧具有特殊之处——它们必须同样经过理性的考验，就如同个人运用一样。因此，潘恩坚决反对这样的观点：政党政治允许多人协作，而理性的限制意味着政党在一个自由社会中是无法避免的，因为不同的人以不同的方式强调真理的不同部分。对潘恩而言，真理是可以通过理性被知晓的，也应该为所有人所知，因此政治中的政党可能仅仅是追逐私利而非为公众利益服务的派系。他理想中

的共和立法机构“总是建立在这样一个希望之上——不管国家中存在什么样的私人团体，他们都会团结起来，赞同好政府的基本原则，即在国家面前，政党分歧会被抛开，公共利益或者说整体利益是立法机构内部的支配原则”102。没有成见、并受到理性启蒙的政治不一定是政党政治。正如伯克支持政党的理由源于他对人性及理性限制的理解，潘恩反对政党的理由也基于他自己对人性及理性力量的理解。

与此类似，潘恩不认同每个国家都应该遵循自己历史的模式，没有适合所有政治形式或政治职能的通用原则。他认为这样的观点始于假定政治与理性和知识无关，因此无须符合任何形式的原则，而只符合偶然经验。例如，如果支持君主制，那么在英国必定有一群英国人能够将其解释给美国的另一群人听，即便他们生活在不同的环境之中。潘恩写道：“如果我们美国人民对君主政体有不了解的地方，我希望伯克先生不吝指教。”103但事实上，情况刚好相反：

> 在美国，我看到一个政府管理着一个有英国十倍大的国家，而且进行得有条不紊，而开支仅为英国政府的四十分之一。如果我问一个美国人，他是否需要一个国王，他会嗤之以鼻，问我是不是把他当作白痴？怎么会有这种差别呢？是不是我们比别人多少要有头脑些呢？我在美国看到一般人过着一种君主制国家所不知道的富裕生活；我还看到美国政府的原则，即人权平等原则，正在全世界迅速发展。104

当然，如果它对美国有益，也会对其他国家有益，因为事实可以证明它是基于我们可以理解的原因。

出于所有这些原因，潘恩认为伯克关于根除长期存在的成见所带来的危险是不必要的，他的政治观点（基于理性的限制）是误导人的。潘恩认为凡事拿来讨论完全不是什么不幸的事情。公开讨论一切事情是将政治合理化的方式，而且这样一来，也成为正确地定义、指导和实施政治变化的方式。一旦基本原则被提出来，比如人的平等和许可的必要性，世界诸多政体中明显的不公也就站不住脚了。潘恩写道：“世界上迄今存在的这样一些政府，要不是用彻底破坏一切神圣和道德的原则的手段，就不可能建立。”105他反对

伯克这样的观点：这些政府大部分事情都做得很好，我们不应该揪住他们做得不好的少数事情。事实正好相反。潘恩表示：这些政府最基本的形式是错误的，为数不多行之有效的事情只是证明这一规则的例外情况。106

因此，一个合法的、行之有效的政府会将正确的原则同随之出现的形式结合起来。对潘恩而言，在这个意义上政治确实符合抽象原则，但它之所以这样是出于一种信念——正确的原则不可避免地是正确实践的前提，一旦理性和正确的原则在政治生活中被释放出来，就会出现一条不可逆转的道路，通向一个更好、更高效的政府。因此，在潘恩看来，革命主要是知识的革命，理性使之成为可能，那些反对革命的人从根本上讲是故作愚昧。潘恩写道："美国革命和法国革命向全世界投射了一线光明，使人民开了眼界。各国政府的浩大开支促使人民去思考，使他们觉悟；而一旦假面具戳穿，就无从弥补。愚昧有一种特征：一经消除，就再也恢复不了……伯克先生是在徒劳地阻止知识的进步。"107

因此，建立在知识进步基础之上的政府可以自证其形式和职能都是合理的。它可以明确表明自己的理由，好让每一个公民可以考虑这些理由，而且它的原则都显而易见。这意味着：首先这个政府必须通过一部成文的宪法，向世人明确说明自己的原则和组成形式。潘恩认为这样一份文档必须以契约的形式表明政府正确的起源，它事实上还是这份契约真正的法律形式。因此，这样一部宪法代表着通过理性了解的有关政府起源和人类天性的东西。它的语言简单明了，每一个有理性的人都可以通过自己的理性去理解，因此没人能质疑它的合法性。伯克称之为英国宪法的东西（它不是一份文件，而是英国政府的形式和结构）对潘恩而言根本不是宪法，而是一个本质上不公正的政体长期积累下来的实践。

他们对宪法的定义代表着伯克和潘恩有关理性和政治变化的观点。对伯克而言，宪法是惯例法的产物，捍卫宪法就是惯例法的目标。潘恩认为这部宪法是对抽象原则进行明确推理的结果，并且由经过推理的论据来为其辩护。伯克的宪法即使不是一个国家，也是一个政权。潘恩的宪法是一份法律文件。潘恩写道，宪法"不是一种名义上的东西，而是实际上的东西。它的存在不是理想的而是现实的；如果不能以具体的方式产生宪法，就无宪法可言。那么伯克先生能不能拿出英国宪法来呢？如果拿不出，我们可以断定

说，尽管对宪法谈得那么多，英国事实上并没有宪法，或从未有过宪法这种东西，因此，人民还需要制定一部宪法”108。

这样一部直接明了的宪法，用白纸黑字并以理性的语言对政府进行了全面的描述，并大大简化了政府职能，去除了英国政体中严重但没有必要的复杂程序和低效。它无数的残骸纯粹出于惯性而残留在那里，而且不愿意改变，这种复杂本身标志着英国政体不理性的特征。合理化即简化。潘恩在《常识》中写道：“我对于政体的这种想法，是从一项无法推翻的自然原理推论出来的，也就是说，任何事物愈是简单，它愈不容易发生紊乱，即便发生紊乱也比较容易纠正。”109

这一观点再次表明了潘恩和伯克在政治生活与理性及科学关系问题上更大的分歧，就像启蒙运动的哲学家所理解的那样。伯克明确反对这样的说法——在政府中，简单是一种美德。随着时间而创建的复杂制度更有可能运转良好，因为它们经历发展，以平衡彼此之间的竞争压力和野心。人类并不简单，他们的政府也不可能简单。伯克写道：“当听说任何新的政治体制以简单为目标和自夸，我就知道这些体制的创建者对他们所进行的工作非常无知，或者说是彻底失职。从根本上说，简单的政府是有缺陷的，没有比它们更糟的。”110

但是潘恩表示，通过平衡互相抵抗的越轨行为来实践政治“相当于责怪老天，仿佛就政府而言，老天只允许人们从两害之中选择其一”111。他不相信事实是如此，因此拒绝采用制衡的方法来设计制度，而这是最讲究自由主义的政治哲学家的特征，他认为混合型政府是不可接受的。在这个意义上，潘恩是一个不折不扣的启蒙运动的激进派，像法国革命者多过像美国革命者。

伯克对贵族及国王特权的各种辩护往往是对整个混合型政体的维护——国王、贵族和普通民众牵制着彼此的利益，以实现稳定的政治生活。伯克写道：“我认为（君主）在国家的组成中是绝对有必要存在的，但只有将他们限制在适当的界限内才是可行的。”112如他所解释的那样，这正是他在18世纪60年代维护议会、反对王室夺权，但之后在18世纪80年代又坚定维护王室特权、反对鼓吹共和主义的原因。113

但是，潘恩认为这样的不稳定和不正当行为源于没有针对政府应用适当的原则。混合型政权就是一团糟，缺乏足够的合法性，以至于不是真正的共和制。[114]

出于类似的原因，潘恩并非一概赞同一个共和政体的内部的制衡。他并不认为代议制的特定安排是共和原则的必要职能；只要遵循了代议原则，它就是偏好的问题。[115]但是，潘恩自己的偏好是倾向于制度设计中的简单和最简化。

在《常识》中，他提出自己所认为美国在英国殖民统治之后所应有的自治框架不被接受。他号召每年选举出一院制州议会，不设州首脑（州长）。议会被授权处理所有州内事务，但在外交事务上，听从大陆会议的命令。在联邦层次，他希望不同的州被划分为平等的地区，每一地区选送大量的代表（也许每一地区三十人）到全国议会，而这也是一个一院制机关。国民大会上的所有投票都要求五分之三的绝大多数；大会主席面向各州由抽签决定，而每个州都有机会主持大会。在潘恩看来，在这样的结构中，极少可能出现不和谐的状况，因为它是人民群众真实意愿的最佳体现，可以对政治问题做出理性评价。[116]这样的结构旨在推动理性决策，完全避免野心、利益和激情在人类当中可能产生的全部影响。潘恩认为所有这些都可以通过适当关注政府正确的原则而得以避免。

在此方面，潘恩拒绝两院制（在18世纪90年代稍有改变，但在他的整个职业生涯中从未拒绝）尤为有说服力。在《人权论》中，他认为"两院任意相互进行制约或控制也是不合理的；因为无法根据公正的代议制原则，来证明一个院比另一个院要高明些"[117]。这些文字在1792年发表，可能写于1791年下半年美国宪法实施之后。宪法实施当然涉及一套截然不同的制度结构。尽管潘恩从未这么明确地说过，但他在18世纪90年代有关宪法的作品强烈地表明他对美国的宪法制度抱持有原则的反对态度。它付诸各种努力，通过相互对抗的制度，将野心关在笼子里，疏导对权力的嫉妒和渴望。

对潘恩而言，政府中的简单就是对它背后那些简单而又能够理解的真理的适当表达。因此，他不反对过于细致复杂地设计宪法，同时还拒绝通常附加给州政府权力的浮华仪式。但是伯克认为"以尊崇和有节制的仪式"来拔高

这些制度和州内的伟人，有助于形成至关重要的感情羁绊，让政治作为一项整体事业变得高贵起来。潘恩则将其统称为掩盖这个政体根本上的不公和不合理的方式。他试图去除政治中的情感因素。他表示贵族傲慢的自负是可笑的。“头衔不过是绰号，每一个绰号都是一个头衔。”[118]君主自视重要也是可笑的：“我把它比作一种隐藏在幕后的东西，四周喧哗忙乱，表面上却庄严肃穆，但如果幕布偶然打开，大伙看到它的真相，就会捧腹大笑。”[119]

对君主制的嘲笑会将其削弱，对此伯克并不反对。但对他而言，这正是严肃对待它的理由——比起可笑，表面上的庄重对人性而言更真实、更可贵。但潘恩表示反对，认为这是对人性的侮辱。他写道：“至于伯克先生，他是坚决拥护君主制的……他看不起人民，人民反过来也看不起他。他把人民看作是一群无知之徒，必须由骗子、木偶和丑类来统治；在他看来，把偶像作为君主的形象同把人作为君主的形象没有什么两样。”[120]那些革命者将这些贬损人的把戏置之一旁，表现出对人更大的尊重。潘恩写道：“法国的爱国者已经及时发现，社会上的地位和尊严必须采取一种新的立场。旧立场已经垮了。现在必须采取性格这种具体立场，而不是采取头衔这种空想立场，他们已经把头衔供在祭坛前，把它们作为对理性的烧供品。”[121]

如果贵族把所有的自负和妄想都抛开，如果那些通过理性直接得出的政治原则被允许在统治中实施，那么潘恩认为伯克的纠正措施所针对的顾虑都将被证明是毫无根据的。潘恩认为理性政治将在很大程度上解决人性中似乎与生俱来的紧张压力。政府弄错的原则和建立在其基础之上的政体是导致人类问题的主要原因，如贫穷和战争。如果理性被释放，它首先会告诉人们这些原则是错误的，因此这些政体是不合法的。潘恩在1792年写道：“我不认为君主制和贵族制能再在欧洲任何一个进步国家存在七年。如果赞成它们的理由比反对它们的理由充分，那么，君主制和贵族制就站得住脚；否则就不能成立。”[122]一旦这些理由一一展现，旧的政府就会垮台，更好地建立在理性基础之上的新政权将解决那些一直以来看上去很棘手的问题。潘恩写道，许多国家都存在的赤贫问题，“并不在于天生缺少文明的原则，而在于阻止广泛地应用这些原则，这么做的后果就是无休无止的战争和开支，耗干这个国家，无法实现文明所能带来的普遍福祉”[123]。他后来又表示：

> 如果人类让自己像理性生物那样去思考，除了所有的道德思考，不会出现比下面更荒谬可笑的事情——创建海军，招募满员，然后将这些人运到海上，就为了看看哪一方能以最快的速度将对方击沉。和平无须代价。考虑到任何胜利所需付出的代价，和平所带来的好处要多得多。虽然这是满足国家目的的最好方式，但并不能满足宫廷政府的目的，这种政府惯常采用的政策就是粉饰税收、地位和官职……当欧洲的所有政府都建立在代议制基础之上，国家就会明白这一点，由宫廷的各种花招和伎俩所煽动的仇恨和偏见就会消失。受到压迫的士兵会成为一个自由的人；饱经折磨的水手将不会再像重刑犯被拖过大街小巷，而将安全地在海上继续自己的商旅。[124]

潘恩坚定地认为战争是基于错误和有意否认真理所带来的后果。在理性时代，战争将成为过去。一旦正确的政治原则得到实施，那么只会剩下舆论和偏好问题。这些问题涵盖的范围从政体制度更微小的细节（更严重的细节事实上就是原则问题）到不那么重要的暂时性的政策和意志问题。直接诉诸抽象原则可能无法解决这些问题，但在一个按照这样的原则创建的政体中，理性的民主协商和以灵活的方式不断摸索，能够高效地解决舆论问题。潘恩写道，错误不可能存在很长时间。[125]

潘恩写道："有时会发生这种情况：少数人是正确的，多数人是错误的，但只要经验证明情况真是如此，少数人会因人数增加变成多数人，错误会通过言论自由和权利平等原则悄无声息地实施而得到自我修正。"[126]政体的大框架和原则一旦建立，理性占据主导地位，人们就能做出正确的选择。

潘恩意识到当然没有完美的政体。他也承认不断变化的形势要求法律也做出改变，即便当前的政府是建立在正确的原则基础之上，也是如此。他赞同美国和法国宪法中允许增补的条款。尽管他认为政体应该取决于由推理得出的原则，那些应用理性的内容是会随着时间变化的，法律也必须如此。潘恩写道："要制定一部使原则同各种意见与实践相结合的宪法，而且经过多年形势变化始终保持不变也不产生矛盾，这也许是不可能的。"[127]但是，如果政府的整个体制是建立在平等和代议原则基础之上，人们能够自由地运用理性以非欺骗或压迫的方式来处理政治问题，那么这些缺陷将是很微小的，

很快就能被注意到，得到纠正。当政治中的成见和习惯被理性审议和原则应用代替，理性时代尽管不是一个全无纷扰的天堂，但也会得享和平、繁荣和进步。

事实上，潘恩所预见的这种变化的进步特性对他更广范围内的立场至关重要。他认为启蒙运动将压抑已久的理性释放出来。它会动摇那些曾经导致严重人类问题的制度和习俗，代之以进一步将理性应用于人类事物的制度和习俗。此外，潘恩认为一旦人类的理性发挥效力，将有助于持续做出一系列明智的判断和选择。潘恩认为这些积极的发展代表了历史上一次伟大进步的开端——一个越来越好的未来，在一个进步的基础之上实现另一个进步。

这种观点表明潘恩对政治制度实现改进的可能性抱持开放的态度，甚至是改进他自己提出的那些制度。潘恩写道："现在能设计出的符合目前情况的最好的宪法，也许再过几年就会大大失去其优越性。"理性的时代才刚刚露出曙光而已。128因为知识一旦被掌握就无法再清除，这种类型的政治变化不会逆转，只会随着时间的推移向前进步。在理性的指导下，这种全新而自由的共和制度会支持有关权利、公正、商业、科学和知识的事业，而这其中的每一项都建立在其他各项的基础之上。这真是一个史无前例的时代。潘恩认为与其回首过去寻求指导，我们不如诉诸理性，在其帮助下实现进步。

潘恩否认了伯克对自己的指责——因为潘恩总是向前看，他的事业缺乏确凿的效果作为证据支持。潘恩也希望用效果而不仅仅是思考结果来证明自己的政治哲学："当世界上的任何一个国家可以这么说：我的穷人都很幸福，在他们中间没有愚昧或悲苦；我的监狱中没有囚犯，我的街道上没有乞丐；老有所养，缴税也不是强制性的；理性世界是我的朋友，因为我是它幸福的朋友。如果能讲出这些话，那么这个国家可以夸口自己的宪法和政府。"129他宣称有可能实现这样的效果，但这必须在很大程度上是有可能实现的，这是因为他支持的是还未尝试的创新，而伯克赞同的是一部创建已久的宪法。因此，潘恩试图利用理性来证明他所支持的能够让社会生活取得积极的变化。但是，在针对法国大革命的辩论中，潘恩对理性的宣扬达到了顶峰，此外他还指出自己的原则在实践中的一次至关重要而且杰出的胜利：美国。

在美国独立战争期间和之后，潘恩根据普遍原则以及理性和权利的进步来理解和解释这场革命。因此，这对他而言是实施他对政治的启蒙主义看法的第一个例子，也是他希望在法国及其他地方效仿的模板。但对伯克而言，这一美洲危机为我们提供了一次案例分析的机会，得到的关于人类理性及其在人类事务中的地位的观点几乎完全相反。

美国的意义

在美国问题上，伯克和潘恩是站在同一立场的——殖民地最终实现独立。但是，随着他们有关政治中理性的分歧变得最为突出，他们开始被对这些事件及其重要性截然不同的分析结果所推动。

在美国独立战争爆发十年之后，潘恩在《人权论》中写道："美国的独立如果不曾伴随一场对政府的原则和实践的革命，而单从它脱离英国这一点来考虑，那就微不足道。美国不仅为自己，而且也为全世界赢得了立足点，并且将目光射向自己所能获得的利益的范围以外。"[130]对潘恩而言，从他最早公开发表的有关美洲的作品开始，直到他生命的最后，美国独立战争证实了启蒙运动的理性以及因为它而发掘的原则。如我们所见，他在《常识》中对启蒙运动中自由主义的平等和自由原则表示支持，以此呼吁美国的独立。潘恩始终急于表明这场事业的本质在于原则，而不仅仅是现实中的紧急情况。他宣称："美国的事业在很大程度上也是全人类的事业。"[131]

1782年，法国牧师兼学者雷纳尔神父（Abbé Raynal）针对（仍在进行中的）美国独立战争撰写了一本短书，指责美国人为了微不足道的税务不满就造反。潘恩给这位修道院院长回复了一封言辞激烈的公开信，他认为独立战争是一种全新的政治举动，在历史上前所未见："在这里，人们都知道并理解自由的价值和特性、政府的本质以及人的尊严，美洲人附加给这些原则的东西导致了这场革命，它是自然而然而且无法避免的结果。他们没有特定的家族要扶植或摧毁。他们的事业丝毫不涉及人的个性。"有争议的是为"理性"和"原则"平反。[132]潘恩写道："一个伟大国家的真正理念就是推广和促进普遍社会的原则。"

美国人所开启的绝非仅仅只是英国人中的一场小口角，而是“开启了一个延续的文明的新体系”[133]。英国人宣称享有对殖民地的统治权，却没有扩大投票权和其他保护措施，由此引发了理性自由的问题，而美国人特别适合理解这一问题及其正确的答案，并在此理解的基础之上展开行动。一旦独立，他们就会建立一个共和主义的榜样，这无疑会吸引其他国家的关注和效仿，并表明启蒙理性主义的原则可以为一个兴旺发达的政治共同体提供坚实的基础。

在接下来的二十年里（尽管没有阻碍和坎坷），美国的尝试的确显得很成功，潘恩经常将美国的模型当作他的革命原则所能具备的潜力的样例。美国人的成功并不是出于特定或部分原则；与此相反，形势刚好违背这些原则。他们成功是因为运用了适当的原则来建立一个新整体。1792年，潘恩这样写道：

> 在这个世界上，如果有哪一个国家最不愿见到公众意见和谐，那就是美国。这个国家的人民来自不同的民族，习惯不同的政府组织形式和习惯，讲不同的语言，他们的宗教信仰更是不同，这么看起来将这样的人民团结起来是不切实际的；但仅仅通过在社会原则和人类权利的基础之上创建政府这一简单的举动，所有的部分都统一成一个和谐的整体。在那里，穷人不再受到压迫，富人也不享有特权。工业不会因为王室的庞大开支而捉襟见肘。他们缴纳很少的税金，因为他们的政府是公正的：没有什么会为他们招致不幸，也没有什么会导致暴动和骚乱。[134]

美国正是伯克坚持认为潘恩的论据中所缺少的东西：一个真正的共同体的生活中确凿的证据证明潘恩的政府原则在实际中是行得通的。这个证据可以让他翻盘，指责伯克无视有利于抽象担忧的真实情况。潘恩以他惯有的华丽言辞在《人权论》中指出：“像伯克先生这样一个夸夸其谈的人，会挖空心思去研究用什么办法来统治这样的人民。他可能认为，对付一些人必须用欺骗，对付另一些人要用暴力，而对付全体人民则要用阴谋诡计；要用聪明人去欺骗愚人，用自吹自擂去迷惑百姓。”[135]潘恩认为美国人没有选择所有这些喧嚣和愤怒，而是选择了理性和启蒙运动自由主义原则的简单，并且用他们的成功表明其他什么也不需要，而建立在其他原则上的其他政体不幸都

是压迫性的或不公的。“美国独立战争的一个最突出成就在于它导致种种原则的发现，并且揭穿了各国政府的谎言。直至当时为止，历史上所有的革命都是在宫廷内部进行的，未以广大的国土为根据地。”美国独立战争是对政府新科学的实际尝试，并且证明其原则的效果以及政治中对人类理性的理解。136

但是，伯克从美国的独立这一事件中或多或少得到了相反的教训。他深深卷入了英国人针对美洲的辩论，而且很可能是英国国会中支持美洲的那些议员最杰出、最雄辩的支持者。但是，伯克从未为美国人的意见和行动赋予哲学意义。在他公开出版或为人所知的私人作品中，他从未将发生在美国的事件视为一场革命，总是称之为美洲危机、美洲战争，甚至是将这些事件描述成一场内战。在他看来，这是英国人而非美国人以有关政府的理论性宣言的名义打破常规，以英国议会拥有直接通知殖民地事务的无限权威为前提，为美洲的商业创建了一个前所未有的税收体系，并设置了限制。

在他看来，美国人只不过是试图继承或保留英国宪法的传统以及他们一直以来享受的特权。伯克确实担心美国做出的样板——努力追求独立，而表面上看起来并没有为此承受什么苦难——会推动世界范围内的其他人也来尝试，但他并不认为他们的样板不具有任何哲学意义，他只指责英国人掀起了这场战争。137美国人是在捍卫他们长期以来不成文的权利以及他们过去同英国政府之间关系的本质——他们渴望延续下去，但议会不会同意。事实上，伯克读了《人权宣言》（他当然知道这份文档，但总是避免提及）的第二部分，而不是第一部分。潘恩则正好相反。

事实上，伯克反对英国政府之行为的理由，涉及他为反对抽象理性的惯例所做的一些最明确、最大胆的辩护，它们都是反对英国人而非美国人的。对殖民地征税以获取利润，而并非仅仅为了控制英国的国际贸易（从关税到内部的消费税）是完全史无前例的。正是因为它是首次出现的、而非税收的代价警醒了美国人，促使他们去抗争。他认为：“不管正确的东西是什么，这种使用模式在政策和实践上绝对都是全新的。”138

诺斯勋爵的政府为这样的举动辩护，因为议会拥有按照自己喜欢的方式向殖民地征税的权力。主权原则和殖民地宪章也允许这么做。伯克从未否认

过这一点，他只认为政治必须考虑抽象原则以外的东西。伯克曾向议会表示："对我来说，问题不在于你是否有权利让你的人民受苦，而是让他们开心是否符合你的利益。问题不在于一个律师告诉我什么可以做，而是人性、理性和正义告诉我什么是应该做的。"[139]通过自治和已经发展成熟的独立意识，美国人在本质上作为英国人生活了许多年。当议会不与他们商议就擅自决定改变他们的税收体系，这就相当于毫无必要的挑衅。伯克写道："统治人民的方式必须顺着他们的脾气和性格，在统治具有独立个性和自由精神的人的时候，必须至少向这种个性和精神做出让步。"[140]议会可以不用以激烈的方式伤害美国人的情感，而是增加贸易税收，从而可以在增加收入的同时又不惹怒美国人。伯克坚持认为这些人因为已经习惯会继续忍受下去。他写道："人的确不可避免地具有人类最初的天性，包括所有的缺点。《航海法案》（1660年）在殖民地存在之初就已经出台，随着它们的成长而成长，壮大而壮大。这些通过遵守这部法案都得到了证实，与其说是是遵守法律不如说是习俗使然。"[141]

原则上正确并不能成其为实践出错的借口。伯克警告议会，忘掉这一事实会付出惨重的代价，因为它会促使美国人去质疑他们同英国政府的全部关系。正是因为他不相信美国人会反对惯例或对英国政体产生真正的威胁（就如同他相信这种事情在在未来十年里会发生在法国），伯克认为英国人打破过去惯例的做法是极不明智的。[142]

1775年和1776年早期，伯克一再恳求众议院关注这场冲突的"真正本质和具体形势"，因为他认为"不管我们是否愿意，都必须根据这一本质、这些具体的形势来统治美洲；而不能根据我们的想象，不能根据有关权力的抽象概念，绝不能仅仅根据有关政府的一般原则，在我们当前的形势下，诉诸这些原则对我来说似乎等同于彻头彻尾的无用功"[143]。这样的依据让伯克得出结论——应该允许美国人按照自己独特的方式行事，而英国议会过去与美国人的个性和英国的宪法太过格格不入，没有留下和解的希望。基于此，他认为人类的感情是任何职能性社会的关键，一旦感情疏离，社会和政治纽带就没有太大希望存在下去。

在战争于1783年结束之后，伯克很少口头或书面提及美国。与潘恩不同，他并未将美洲危机当作后来政治抗争中的样板。他唯一一次长篇幅提及是在写于1791年的《呼吁从新辉格回归老辉格》中的一段。在论述中，他主要重申了自己反对英国在美洲危机中的政策的理由以及他的信念（他表示通过与身在伦敦的本杰明·富兰克林的交谈得到证实）——美国人并不希望独立，或是证实哲学原则，而只是以可以理解的方式对一次不明智的挑衅做出回应。伯克写道，美国人在那个时候“同英国的关系如同1688年英国同国王詹姆士二世的关系一样”[144]。

对伯克和潘恩而言，美洲危机证实了对理性和政治变化的截然不同的理解。潘恩支持美国独立就是支持启蒙运动以理性和原则为基础的政治，伯克支持美国独立就是支持审慎和惯例法。十年之后，他们对法国大革命的另一方表示支持，他们的理由同在谈论美国时的立场基本一样。他们在美洲问题上达成一致，体现了他们对当地所发生事件截然不同的理解，他们在法国问题上的分歧，则反映了对法国革命者决定要干的事情达成了基本的一致。在这两种情况下，伯克和潘恩对人性、政治变化以及理性和政治的正确关系都存在严重的分歧。

有争议的理性

在数十年里，潘恩针对一系列政治话题所撰写的公开和私人作品中，以广泛而坚定的理由支持不受上帝启示帮助的个人理性的主导性，认为它高于习惯和传统。随着这种强调，需要利用每个人来理性审视所有的政治制度、习俗、问题和目标。他认为，因为社会和政治符合理性和通用原则，它们必须符合每一个人的理性。

纵观同一时期伯克自己的诸多政治作品、演讲和信件，他坚定地对这种政治思维模式表示反对。这些反对意见基于他对人性、政治生活及理性限制截然不同的理解。伯克对由惯例指导且旨在针对特定需求做出渐进变化的政治活动表示支持。这种处理政治的方法通过在（不可避免的党派）政治中以过去的先例和累积的个人意见，弥补了有限认知的不足和始终存在的理性的限制。

普遍原则与历史先例（基于明确认知的政治与基于间接认知的政治）之间的争论依然是定义我们政治大辩论的核心所在。直到现在，进步的声音认为我们的政治体系必须让专业知识具有利用技术直接解决社会和政治问题的力量。如今的保守主义者认为我们必须为机构（比如家庭、教堂和市场）赋权，它们可以传承多个人或多代人的间接认知，它们经过了时间的考验，以其自己的方式蕴含着的智慧比任何单个人所能具有的智慧都多。伯克和潘恩之间这一场如此明确的辩论是有关政治思想是否必须考虑抽象的、单独的、理性的个人，或必须在人类社会所处的社会和历史背景中去理解它们这一分歧的又一个版本。这个问题构成了一条统一的主线，贯穿了伯克与潘恩之间的辩论。如同他们就理性展开争论，两人对特定的过去及其同当前的关系——我们降临到这个世界时的情势是否能以合法的方式规定我们思考政治的方式——也没有一致的意见。

这些分歧融入了针对政治变化和改进本质的深刻分歧。他们对北美事件本质的不同评价在一定程度上掩盖了这一争论。但是随着法国大革命的爆发，革命时代达到了高潮，伯克和潘恩的分歧迅速浮出水面，在他们之间导致一场激烈的公开辩论。在理性与惯例问题上的分歧本质上是对真正理论或概念基础的一场争论。但是，当将伯克和潘恩两人的立场应用于政治变化，产生了非常实际的后果。从理性到惯例，从二人所利用的人性和社会观，潘恩和伯克找到了他们最著名的论据：支持革命和改革的论据。

第六章
革命与改革

伯克和潘恩都敏锐地意识到，政治理念指向政治行动。他们都是作家和思想家，但是，当理念与行动之间的联系显得异乎寻常地清晰之时，他们也深陷政治事务。他们的政治理念也因此指向两种不同的有关政治行动和变化的主张。伯克倾向于采取缓慢、渐进的改革不断靠近目标，而潘恩则在支持基于理性的政治的基础之上认为只有根据第一原则完全推倒重来，才能救赎一个非法的政府。

这些主张都非常明显地体现在伯克和潘恩的著述中。这些著述既源自于他们早期对政治活动的参与，（如我们所见）也源自于他们对社会和人的思考。而到法国大革命阶段，他们的观点表达得最为强有力，因为在这一阶段，关于改变的方式与结果突然成为紧迫而突出的问题。对于这些问题，伯克和潘恩比他们同时代的多数人准备更为充分。自那时候起，他们做这些事情时所怀抱的热忱与激情也成了他们的历史遗产的特征。

潘恩：为了正义而革命

托马斯·潘恩毫不掩饰地自我标榜为一个革命者。他在给乔治·华盛顿的信中不无骄傲地写道："能在两次革命中发挥一定的作用也算是活得有意义了。"[1]对潘恩而言，从最开始参与政治活动直到他生命的最后，他的事业都是要实现公正，而要达成这一目标，则必须将理性和原则应用于政府。并且，正如我们已经看到的，潘恩相信，对理性和原则的适用必须从源头开始，正因为如此，一个极度腐化或已然被破坏的政权，需要的不是修补而是替换。

对于非法政府在为把持权力而虐待民众过程中所制造的托词，他一再表示反感。他在言及建立每一个古老国家的暴君时写道："随着时间抹去他们最开始的历史，他们的继承者们为了割断与前人不光彩一面的联系而呈现出新的形象，但是暴君们的原则和宗旨却仍然存续不变。"[2]在这类政体之下，妄图解决各种孤立存在的问题是完全不可能实现的，因为专制的原则已经渗透进每一个角落和缝隙。"当专制统治已经在一个国家建立多年，比如法国，"潘恩写道，"依托于君主个体的原始的世袭专制统治会分化，并不断细分至一千种形态和构成，直到最后，整个专制统治以貌似代议团体的形式运转。"[3]

对于政府如此深重的堕落，除了彻底予以纠正别无他法。因此，对潘恩而言，当他论及革命，他所指的是打倒推翻，是去除暴政与邪恶的世代所带来的重压，而仅仅保留人类社会本身——根本上讲，即保留处于自然状态的人类社会。

潘恩既不认为一场大范围的革命是件容易的事情，也没有把革命可能带来的危险和问题视为儿戏。他写道，"相对于终结，祸害总是更容易开启"，而随革命而至的总是一连串的祸害。[4]正因为如此，潘恩坚持自己并不是醉心于革命本身。他写道，作为一个普遍问题，"对于恶法，相较于强行去反抗它，更好的选择是：在遵守它的同时，借由充分的讨论暴露它的谬误，进而实现对它的废止"[5]。只有当一个制度已经从根本上腐化，以至于不得不做出"良法已无法企及"的论断时，才有必要采取更为激进的行动。潘恩十分小

心谨慎地强调这一关于革命的“注意事项”，因为他想要完美无瑕地澄清，他努力奋斗的目标是一个建立在恰当道义标准之上的政府，而非为寻求一个这样的政府而采取的革命手段。“必须摆在首要位置对待的是，我们要区分两种不同的方式方法——一种是为推翻专制统治、给确立自由铺平道路而采取的，另一种是专制统治被推翻后应采取的。”6

革命的目的是要建立一个新的秩序，而非维持一种恒常的革命状态。而且，只有许诺实现新的秩序以及与此同时对旧秩序予以否定，才能为革命的正义性背书。旨在建立某些稳固的政治安排的意图无异于叛乱。“当前国民大会的职权将不同于将来国民大会的职权”，潘恩在法国大革命初期这样描述法国的国会。“当前国民大会的职权是制定一部宪法，而将来国民大会的职权将是依据该宪法规定的原则和形式创制法律。自此之后，如果经验表明法律需要改动、修订或是补充，宪法也将指明操作的具体方式，而非将之交给将来的政府来行使自由裁量权。”7

虽然潘恩提出了如此多的警告，但是他笔下所赋予革命的使命仍是异乎寻常的广泛，原因在于他对“君主制和世袭制政府”主张所持的批判态度，在他看来，这一统治形式将民众陷于悲惨境地，而这一切已不仅仅是个别政权在个别情况下对权力的滥用。8尽管在一些文章中（尤其是在《人权论》第一部分，写作当时，包括潘恩的朋友拉法耶侯爵在内的一些法国大革命参与者仍然试图在新政权中保留国王的象征性地位，因此潘恩借文章提出了一些劝诫），潘恩勉为其难地承认了公众有为自己选择一位君主的权利。但是站在法国大革命全局的高度上，借由《人权论》第二部分——该部分继第一部分完成一年多之后写就，潘恩宣称自己是一个坚定的共和政体拥护者。潘恩写道：“所有的世袭政府在本质上都是暴政”，与此同时他还对君主政体和世袭贵族的概念进行了猛烈的抨击。9

只有当全世界都建立起合法政府，革命才应该销声匿迹，到时候公民应当通过劝说和立法的途径来解决不满。在这一条件没有实现之前（潘恩相信，在他的时代，除了美国和革命中的法国以外，其他国家都未能建立合法政府），摆在面前唯一可行的改进方式就是一再地掀起革命。旧的欧洲政权已经根本不能与现代的政治知识相匹配。“政府当前仍在奉行的组织形式和信条是否只适用于其创建时期的客观状况，在这种情况下不能称之为问

题，”潘恩写道，“当政府建立的时间越长，它们与事物当前状况所能保持的一致性就越显不足。时光流转以及环境和观念的改变，会使政府模式变得过时，就如同它们对习俗礼节的影响是一样的。”[10]现代意义上的理性和科学的发展，推动知识和文明的进步，使旧制度的不适应性和不合法性表现得日趋明显。对于旧制度的不合法性本身，除了一场全面意义上的革命之外别无解决途径。

因此在实践中，潘恩主张当下所需要的是一场全面而焕然一新的政治重启。每一个国家的人民都应当摆脱压迫他们的旧政府，并在他们的社会基础之上展开重建，这一次创设的政治机构依据的是公正的原则、选择权以及由理性背书的代议权。由此可见，潘恩关于革命的主张，与其说是对一系列特定社会和政治不平状况的补救，更多是针对应有的政治基础发生缺位的情况做出的回应。他希望看到自然形态人类社会的回归——他相信自然形态的人类社会与旧制度中存在过的一切事物都毫无瓜葛，其价值优先于政府的设立，从这层意义上来说，它也优先于构建全新的机构和运作。实现这种回归，需要设计和构建绝对前所未有的社会和政治组织形式。对旧制度的延续终将自证其只是不合时宜的改良。若要使一部宪法行之有效，“那它必然是标新立异的，如若不然，那它必然存在缺憾。”潘恩写道。[11]不应该保留之前政体中的任何东西，并且，在建立一个新政治制度的过程中，参考诸如希腊、罗马之类古代模式，能收获的价值也是微乎其微。“如果在这个时代，人类是为了微不足道的目标而活，那么他们才必须回到两千或是三千年前去寻求教益和榜样。”[12]如果不是这样，那么我们不用理会历史，而是把目光投向我们对自然、对与公平正义、人类社会有关的准则的全新理解，以此来开启一个新的时代。

显然，考虑到他对革命的热衷以及他关于在限定条件下才能发动革命的告诫，潘恩确信最重要的是革命建设了什么，而非它打倒了什么，他也曾小心翼翼地表明这一观点。在《人权论》中他提到：“在思考革命时，很容易看出它们可由两种不同的原因引起：一种是为了逃避或摆脱某种巨大的灾难；另一种是要实现巨大的实际利益。”他接着写道：

在由前一种原因所引起的革命中，情绪慷慨激昂；冒险取得的利益往往因为报复行为付诸东流。但是，在由后一种原因所引起的革命中，心情与其说是激动不如说是活跃，可以冷静地对待问题。讲道理与协商，劝导与说服，成为斗争的武器，只有对那些要加以镇压的人才使用暴力。一件事，只要人们一致同意它是好的，是可以办到的，例如减轻赋税负担和消灭贪污行为，那么，目的就已经一半达到了。他们赞成了一个目标，就会努力促使其实现。13

然而，即便是在这一段内容中，潘恩也表露出要区分他观念里的毁灭与建设是何其地困难。他所呼吁的积极事物——诸如“减轻”赋税负担和“消灭”贪污行为，实际上都含有否定的意味。因为潘恩认为，一个合法的政府自然能够遵循理性和万物的自然法则，所以，他将不公正视为一种强行施加的压迫。因此，正义的伸张就意味着去除重负，所谓的好就是对坏的根除。基于这一原因，潘恩关于革命的论述实际上几乎完全服务于推翻暴君和专制统治者的事业。革命就是去除强加于人的苦难和不应有的重压，一旦付诸行动，就需要完全清除应当为苦难与重压负责的政府。

潘恩相信，尽管国家治理从本质上说是智力劳动，但是只要人民尊重个人平等和自由的原则，他们就有能力从零开始建设一个合适的政府。而废除专制统治这一不可回避的前期任务，则是需要巨大政治努力、勇气和担当来应对的更为艰巨的挑战。在他看来，自己首先要响应号召去迎接这一挑战，在一个受压制的社会里，这样的努力需要最优秀、最聪明的人才——“所有这些才能总是会在革命中崭露头角”——去帮助人们看清他们的前途、看到他们的政府存在的缺陷，并为回归本来、重新组建一个新的政权而鼓掌与欢呼。14

潘恩认为，他在政治辩论领域的特殊才能尤其适合于这一类型的挑战，因为应对挑战所必须的正是一种觉醒。旧制度与习惯的形式能够轻而易举地对民众掩盖其本质上的不公正，归根结底，民众总是倾向于拥戴他们的国家及其象征标志和外在形态，因此他们会出于习惯容忍诸多痛苦。然而，潘恩写道：“这个魔咒能在如此短时间内被化解，见证这一过程是件奇妙的事。

仅仅一番被大胆构思和宣扬的言论，在一些时候就能将一群人凝聚在某种独特的情绪里，而同样的方式施之于一国的国民也会发挥同样的作用。”[15]

恰当地唤醒民众，然后教授他们国家治理的相关原则，每一民族都有能力通过革命、用自由的政治制度替代腐朽的专制统治来实现自我解放。正是从这层意义出发，潘恩在1776年向他的美国同伴发出著名的承诺——他们能够卓有成效地为世界开启一个新的未来。[16]我们可以凭恃自己的力量震动旧时代的傲慢，遵照正确的第一准则重新开始，以此组建一个合适的政府。

不妨这么说，贯穿其政治学术生涯，潘恩的革命伦理（无论从方式还是从结果上看）都表现出实用性。他寻求以重新开始的方式实现改变，正如他努力回溯到最初的起源考量政治安排。他想要吸收启蒙运动的自由主义学派所主张的论证推理方法，并将之转变为能对实际政治生活发挥作用的工具。

因为他对革命的观点是建构在这样的原则基础之上，并始终围绕着把人的天性从偏见和暴政中解放出来，所以潘恩相信，一旦旧制度的阻碍被去除，革命的进程根本无法阻挡。“当下，建立在道义原理、全球和平与不可剥夺的天赋人权基础之上的政体，正从西方向东方席卷，其势头远强劲于从东方向西方推进的建立于暴力之上的政体，”他写道，“对这类新政体产生兴趣的不是特定个人，而是深涉这一发展进程中的民族，它向全人类昭示了一个新的时代。”[17]这场革命关注的焦点不是以一个领袖替代另一个。

革命的动力不是对某一个国王的憎恶或对另一个国王的偏爱，而是因为追求真理而激活的对公正的渴望。即使是法国的情况变得恶化，潘恩自身也因与难担重任的激进派结盟而被革命政府关押近一年时间，他仍然坚决主张，应当运用正确的原则，如果革命有任何失败的话，那也是由于没有充分而恰当地运用正确的原则。“法国在革命过程中出现的所有混乱，不是肇因于平权原则，而恰恰是对这一原则的违反。”他在1795年这样写道。[18]九年以后，在目睹他的伟大梦想土崩瓦解和拿破仑的崛起之后，潘恩对路易斯安那州的一群讲法语的居民称：“你们已经看到，他们在理解原则之前忙于占有权力，由此引发接踵而至的灾祸。他们赢得了纸面上的自由，却没有赢得事实上的自由。将自由写在纸上的那位作者，他在法国经历了大革命的全过程，深知他所讲述的真相；为了尽力给革命灌输原则，他几乎沦为革命怒火

的牺牲品。”[19]对于革命未竟全功的状况，潘恩的结论是，那是因为这场革命是不完整的，而非如伯克可能暗示的，是因为它试图在现实中完全推行一套不合时宜、极端投机的幻想。

这一观点使得潘恩成为一个名副其实的革命者——远在“革命者”作为政治符号或政治类别流行起来之前。他坚信政治变革必须完全而毫不妥协，并为这样的前景而备感激动——推翻当前的秩序，由此，一个新的、更为理性的秩序可以在原来的地方生根发芽。潘恩异常坦率地对全盘革命表示支持，尤其是在他置身于法国时期。他将所有对彻底的全新开始的抵制视为腐败的表现、或是一些激起怨愤的个人动机在作祟，同时他还认为，在革命的特殊时期，出于有益于事业的考虑，对革命的阻挠和反对必须予以镇压。

与多数的英国辉格党人所持的自由主义相比，拥护这些革命观点的潘恩走得何其遥远——理解这一点是很重要的。由于从原则上排斥君主制，他使自己与当时外围的英国激进分子成为盟友，然而，哪怕是这些激进分子，他们中的多数也没有走得如此之远，以至于倡议在大不列颠本土废除君主制。在潘恩看来，正是自由原则没能充分地运用于实践才导致了专制的产生，脱胎于辉格党人世界观的自由原则需要一个坚定的共和主义者。正是在这样的背景下，于1790年1月17日致伯克的最后一封信中，潘恩写到革命者的激情，以及他们宁肯毁灭自己和他们的国家也不放弃革命计划的决心。[20]

我们很容易发现潘恩为什么会激动。他在法国大革命的初始阶段所描述的事件，完美地表现他的愿景，关于有意义的政治变革应当如何发生，关于一个恰当地建立在启蒙运动的理性主义基础上的政治制度应当如何替代一个古老君主政体。然而，也恰恰是这些事件，同样完美地诠释了他的通信者所抱持的严重恐惧和深层担忧。没有什么比法国大革命的爆发更能折射伯克和潘恩的尖锐分歧。

伯克：反对革命的改革

“曾经有一个时期，伯克先生不相信法国会发生任何革命。”潘恩在《人权论》中解释道。在此他指涉的是他与伯克在法国大革命爆发之前一年所展

开的讨论。[21]在伯克看来，在欧洲的腹地发生革命，如此激进的景象令人非常难以置信。恰恰因为这个原因，当革命真正到来的时候，伯克无法克制对其后果的担忧。这场革命展现了伯克耗费其政治生涯力图去解决的他所担心的每一个问题。它是一次受哲学启发的激进主义的爆发，驱动该激进主义正是人权理论和伯克数十年来始终批判的政治纲领。它试图切断一个社会与其过去的联系，为乌合之众的暴力行为和极端主义所推动。

因此，伯克对革命的反应毫不令人意外，从他意识到发生在巴黎的暴力行为程度的那一刻起，直到七年以后离开人世，他一直对法国的事态发展抱持激烈的反对态度。他怀抱坚定的献身精神力图擦亮自己国人的眼睛，去正视那个在他看来影响深远而史无前例的祸患。伯克写道，法国的政治制度，“不是一种如旧制下的权力更迭，而是一个全新类型的制度”[22]。此前在欧洲的舞台上从来没有出现过类似的制度。它给现实世界带来了诸多危险事物，而此前，这些危险事物只是在思想的世界中被构建了一段时间。伯克不安地写道：“在此之前，还从没有一帮文学之士变成一股强盗和刺客，也没有一伙杀手和匪徒呈现出的一群哲学家的打扮和腔调。”[23]

在美洲危机（伯克绝不会将这一事件称之为革命）的时候，潘恩认为这是殖民地人民反抗英国的暴政。但是，对于发生在法国的反叛，他认为这是出于对一种新的关于人类与社会的学说的狂热，在这一过程中，瓦解的远不只是政治组织结构。从这层意义上来说，正因为这场革命是为了追求一种新秩序，而不仅仅是抗拒某一项政策或某一个统治者，伯克认为它走得太远。潘恩对革命的辩护与伯克对革命的控诉都是基于相同的立足点。伯克写道：“它不是政府内部的一场革命，不是一党战胜另一党的胜利。它是对整个社会的毁灭和瓦解；这是任何一个政治派别哪怕再强大，都无法做到的，也不会造成可怕的后果，无论是当下还是以前。”[24]

在伯克看来，经历革命之后的法国，与其说是一个换了政府的国家，毋宁说是意识形态论战中的一个派别，它盘踞在边界线上，怀抱着渗透进每一个欧洲国家的野心。“我的理念和原则将我引向与法国的对抗，这种对抗针对的不是一个国家，而是一个政治宗派，”伯克在《论弑君和平信札》中写道[25]，“这是一场战争，对阵的一方是欧洲古典秩序、公民秩序、道德秩序

和政治秩序的坚决拥护者，另一方是一群打算颠覆这一切的狂热而充满野心的无神论者。这不是法国作为帝国对其他民族的扩张，而是一个政治宗派谋求建立全球帝国的计划，法国仅仅是这一征服的开始。”[26]

伯克之所以如此慷慨激烈地表达对革命的反对，很明显使受到了这样的顾虑触动——革命党人下一个征服的目标将是英国，而英国本土的政治激进分子也确实在热切地准备着追随法国启动一场新的英国革命。他担心，这些英国激进分子的煽动会给民众和外国人产生这样的印象——这个民族将作为一个整体发动反叛。在《对法国大革命的反思》中，他努力驱散革命的观念，与此同时，提醒其同胞他们原有的政治制度运作的原则，反对将革命当作政治改变的一种模式。[27]

伯克不否认，在一些时候会产生对重要政治变革的需求；他同样不否认，法国的旧制度存在严重的缺陷（虽然对此他有时会轻描淡写）。[28]“对于被推翻的法国政府所存在的过错和缺陷，我并不感到陌生，”他写道，“而且我认为无论从天性、还是政见上，我都不倾向于颂扬任何一个应当而自然受到谴责的对象。但现在的问题不在于那个君主政体的恶行，而在于它是否应当继续存在。法国旧政府是不是真的无法改造或不值得改造，以至于绝对需要立刻把整个的组织推翻，并为取代它而建立一座理论的和实验的大厦扫清地盘？”[29]伯克不反对政治变革，他反对的是为了实现这种变革而推翻整个政治制度以及法国政治传统。

他也注意到，新政权的一些特定政策能够在短期内较好地改善许多人的处境，因为“它们破坏了所有东西，肯定会消除一些不满”，同时“它们让每一件事都重新开始，自然有机会建立一些有益的东西”。但是，如果有人通过指明革命可以带来一些特别的好处，来为它的暴力和激进主义辩护的话，那他还必须证明，这些好处是不那么激进的改革所无法实现的——对于这一点，伯克认为，它是一个无法证实的伪命题。更重要的是，相对于这些可怜的好处而言，革命的方式和结果所造成的损害巨大。“国民大会带来的进步是表面的，而他们的过错是根本的。”[30]伯克写道，旧政权可能是野蛮的，但是，暴力革命向这个世界释放的也不过是另一个不相伯仲的野蛮政权。[31]

无疑这些不是唯一的选项。他追问道：“在全世界范围内的理论与实践中，这些绅士就没有在君主的专制与大众的专制之间听说过其他的东西吗？”[32]“对他们而言，要么是一场战争或革命，要么什么都不是。”[33]伯克认为，未能看到或追求中间地带，这不是一种疏忽失察，而是革命者激进的世界观的一个突出特征——“他们对使用常规方法对治普通病症的方式的绝望，并非仅仅出于理解能力的缺陷，恐怕是出于某些性情上的邪恶。”[34]

当然，即便是在英国历史中，推翻一个政府也并非前所未有的事。但是伯克宣称，对英国人以及多数文明国家而言，只有具备绝对不可避免的必要性，革命才被认为是正当的事情。“革命对有思想和良善的人们来说只会是最后的手段。”[35]可是法国却将革命定为常规。“他们的权力观念总是建立于立法权限最大限度的扩张，同时他们处理通常事务的样板来自于最紧急必要形势下的例外情况。”[36]这类极端主义是十分不适合政治生活的。伯克写道：“如果某人因为他的手指被冻伤而把房子点燃取暖，那么，在如何为我们的住宅提供令人欢快而有益的温暖这一问题上，他不可能会是一个合格的导师。”[37]

此外，在英国，必要的革命通常只需用回归宪法寻求一些平衡就得以实现。它们没有试图完全替换政府体系。伯克主张，这样的全盘革命，甚至不能以必要来证明其合理性，因为它的后果是如此可怕而严重，以至于必定永远存在更好的选择。让政治生活脱离所有的惯例，把启蒙运动的激进主义构建为一种国家宗教，经此，革命越出了任何所谓必要的范畴，并且推行了一个无可救药的体系——一个遍布其本身无法扭转的根本性问题的政府。[38]

为何革命的政体会如此完全（并且永远）地不可挽救？伯克将这一政体视作激进的自然观、选择观以及启蒙运动理性迄今所描绘的观念的现实实体。他确信，当所有这些观念结合并付诸行动，结果是一个十足的政治灾难，这一政体必将堵塞自身前进的出路。

起初，革命破坏对自我节制的审查和鼓励，释放野蛮的精神。革命的领导者们将法国视作被征服的国家，抹掉关于此前身份和影响力的所有残遗痕迹。[39]他们鼓动民众相互对抗，以削弱除新政府以外的每一个社会群体，特别是“通过掠夺上层阶级来让普通民众堕落，颠覆已经建构稳固的国家中的

框架和秩序”[40]。他们煽动国家中最优秀、最聪明的人才敌视大家族占有的财富。[41]所有这些都创造了新的行为习惯和思考习惯，它们强有力地侵蚀所有政治秩序。这些习惯的产生先于革命本身，对革命至关重要。“精神世界里的无声革命发生于政治革命之前，并为政治革命搭桥铺路。”[42]一旦与一场真实革命的壮阔场面发生联系，这些习惯滋生出对激进政治行为的渴望——这种渴望使人们对寻常生活心生不满，并因此不愿意追求稳定。“相对于他们的偏好，廉价而不流血的改革、无辜的解放显得单调而无趣。那里必须要有一场环境的大变革，必须要有一种壮丽的戏剧效果，必须要有一个宏大的场面以激发想象。”[43]

伯克称，一旦被激发，这种想象就会维持下去，并为了更进一步的壮阔场面和戏剧效果而寻找下一个目标。伯克对政治狂热与盲信的肆无忌惮感到恐惧。他写道，一个建立在这样的理论基础之上而且将公众推向狂热的政权，将很快变为一个“由放荡、残忍、野蛮的普罗大众主导的暴政，暴政之下，没有法律、礼仪、道德规范以及从古至今源自于对人类一般认知的敬畏的事物。他们傲慢地试图改变迄今为止一直指导和容纳这个世界的所有原则和观点，强迫它们与他们的看法和行为保持一致”[44]。

伯克指出，释放这些力量，不仅侵蚀社会稳定的基础，而且会将民众和国家置于冲突之中。因为公众很快会对新政权和不可避免的对个人自由的限制产生十足的厌倦，正如他们被教导去厌倦旧政权一样。国家无疑将在这样一场冲突中压倒平民。一场由对选择权和个人主义的信仰驱动的革命，迟早会产生一个破坏选择权和个人主义的政权。革命背后的政治理念本着启蒙主义的原则鼓励对国家的不忠。但是，当这种不忠蔓延到新政权本身时，这个政权将拥有比它的前任少得多的资源来诉诸权威，因为它早已经打破了民众天性中的镇静。

由于社会已经实现均权，这个政权只能使用暴力，它将不得不去镇压异己意见。伯克写道：“国王们依据政策进行专制，而臣民们却依据原则展开反叛。”[45]伯克还预测，在那样的危机中，（新政权）唯一的救命稻草就是成为军事政权——随之而来的，也就是所有关于人权的可爱说辞的终结。在

《对法国大革命的反思》中，伯克预言，一位富有魅力的将领会在这样一场危机中脱颖而出并掌握权力——这一预言可怕地预示了拿破仑的上台。[46]

事实上，正是因为新政权建立在理性的规划之上，所以它才具备潜能去支配巨大的、在此之前无法想象的权力，并践踏个体。“法国从本质上不同于所有这样的政府——不成体系、依赖习惯而存在、混杂着普罗大众以及他们复杂的追求。”伯克写道。

> 它是系统化的；它完全建立在其原则基础上；它具有完美的统一性和一致性。在这个国家，完全地砍掉商业分支、清除制造业、破坏货币流通、违反信用、拖延农业进程，甚至是烧毁一座城市、摧毁他们所拥有的一个行省，都不值得引发他们片刻的焦虑。对他们而言，个体的意志、愿望、需求、自由、艰辛和鲜血都不名一文。个人特征已经被遗漏在政府的安排之外。这个国家高于一切。[47]

伯克认为，颇具讽刺意味的是，这个明确以人权为建造基石的政权，注定会比任何古代专制统治更为高效地践踏这些权利。革命者们错把专制统治的外在符号（如贵族和神父）当作专制统治的原因，因此他们与错误的敌人斗争，结果可能是，所有他们努力与之搏斗的罪恶都表现在他们自己身上，这在历史上时常发生。“因此，所有那些仅仅注意到历史的外壳与表层的人，自以为他们是在向不宽容、骄傲和残忍行为开战；可是与此同时，他们披着憎恶老式党派的病态原则的迷彩，在不同派别间放任并哺育着同样令人作呕的恶习，或许还更丑恶。”[48]

伯克再次表示，这种努力——对政治做理性解释、清除那些感情羁绊和看似发育不良的机构，结果释放出的不是理性和公正，而是对权力的热情。他与潘恩对人性看法的差异，导致了他们对革命时代的不同预期。伯克写道，政治理念会产生后果；对政治理念的理解，应该同时参考人性永恒的局限以及过去的成功和失败教训。他认为，革命是不恰当的政治变革手段，因为在充分吸取过去岁月所蕴含的教益，或者替所有人类事业中永恒的不完美留有空间等方面，革命都格格不入。国家治理的挑战过于微妙而复杂，以至于不能容纳如此莽撞的力量。

如他所理解的，法国的革命者们恰恰无视这种复杂性。“一个无知的人，不会愚蠢到去胡乱摆动他的钟表，然而他却有足够的信心，认为自己可以安全地把另一种具有别样外形、重要性和复杂性的道德机械——由截然不同的齿轮、弹簧、平衡轮以及相互抵消又协作的动力组成——拆散并随便组装在一起，”伯克写道，“人们很少考虑到，他们鲁莽地摆弄自己并不理解的东西，这种行为是何等地不道德。他们虚妄的良好意图，完全不能成为放肆的借口。”49

这些革命者似乎得以从对存续已久的安排的破坏中获取的愉悦，这更进一步地加深了伯克的担忧。“只有一种乖谬、恶毒、妒忌的性情——缺乏对现实、或对美德的任何形象与体现的爱好，才会快意地看到那曾经长时间在光辉与荣耀中繁荣过的一切理所不该地垮塌，”他写道，“我不愿意看到任何东西被破坏，或是社会中产生任何空白，抑或是大地之上有任何废墟。”50他认为，这种对毁灭的渴望，是对既有世界缺乏感恩的一种作用。他在《致一位高贵的勋爵的信》中写道：“将他们的四大美德（审慎、节制、正义以及坚忍）压缩并融合为一，那就是‘忘恩负义’。”51

因此，伯克对革命者以及他们政治变革的途径最深刻的反对，与他们对待过去以及与过去关系的态度息息相关——他们主张政治变革必须推翻过去，而非在过去的基础上建设。伯克认为，这种观点——连同与此密切相关的革命者们关于天性、选择权和理性的臆断，把政治行动和政治变革引向深重的歧途。更重要的，它所引发的后果是，革命政权不仅会坚持对社会进行严重的破坏，而且还会堵塞改正自身错误的道路。

出于这些理由，伯克认定抵制革命绝对是至关重要的；既要反对它在法国的蔓延和发展，更重要的是还要阻止它传播到英国。伯克担心，如果不从一开始就坚决地抵制革命，允许它渗透进英国的政治血脉，那它所造成的影响将是不可逆转的。在《关于法国大革命的思考》结尾处一段著名的文字中，伯克聚焦自他那时代的反对革命者就经常要面对的困难和危险：“如果一场关于人类事务的巨大变革将要展开，那么人的头脑将会去适应它，一般的观念和感觉也会向那条道路靠近。所有的恐惧与希望将助长它；然后，那些坚持反对该认识的强有力潮流的人，将显得是在抵制上帝的意志本身，而非仅仅是抵制这件人类的规划。他们将不会是刚强而坚定的，只会执拗而顽

固。”[52]伯克显然担心，革命追求公正——这一睿智的、几近精神性的诉求，将会掩盖公众对其巨大的可操作性缺陷的认识，而且一旦革命站稳脚跟，它将根本不可能撤销自身的影响、或者提醒公众注意到它所带来的代价。

对于那种仅仅是反对改变的危险倾向——只是因为现状是这个样子就毫无理由地捍卫现状——他同样保持着警醒。恰恰相反，伯克认为自己并不是捍卫现状，而是捍卫一种更有效的变革方式，抗衡一种势必会断绝社会实现真正发展的可能性的无效的变革方式。

从他对法国大革命的激烈反对来看，今天我们很大程度上会拒绝接受这种看法，而仅仅将伯克视作既有秩序的捍卫者。但是，他的职业生涯和他反对革命这件事的本质都明白无误地说明了另一种可能。在其三十年的选举任期中，伯克几乎是议会推行的每一项改革尝试的领导者。他寻求着（有时，但并不总能成功）改革这个国家的财政、贸易以及对天主教徒和不同政见者的限制。他寻求缓和过度严苛的刑法（尤其是过度惩罚）、制约东印度公司以及逐步地终结奴隶贸易。同时他还有力地支持了美国革命。但是，在着手对现有制度进行改革的过程中，他始终是怀着对它们传承和价值的尊重；改革努力建立在“哪些部分是在正确的运转”“哪些不是在正确运转”等判断的基础之上，而非推翻整个制度的根基重新开始。

从这个意义上来说，伯克对法国大革命的反对，尤其是在《对法国大革命的反思》中表达的观点，涉及的是对两种政治变革模式的对照，而不是对两种制度类型或政治观点的对照。在《对法国大革命的反思》中伯克所描述的法国与英国之间的差异，实际上是革命与改革两种方式之间的差异。他认为，法国人已经切断了与他们光荣传统之间的联系，因此，在对旧制度弊病的努力修正中，他们招引来了更加糟糕甚至超乎所有人想象的弊病：议会中充斥着无能的宵小之徒，经济混乱，人口衰减，官僚昏聩无能，法律不成体系，信用破产，货币贬值，保险柜空空如也，国王沦为奴隶，法官愚蠢无知，军队分崩离析。与此同时，在他描绘之下的英国则沐浴在古老而受人敬重的国体的光荣照耀之下——安全、可靠、自由、井然有序、丰裕富足，舒适地嚼着圆饼。

毫无疑问，正如托马斯·潘恩经常试图说明的那样，伯克在论述的两端都表现出夸张。关于革命政权以及围绕它的出现而发生的事件的细节，他的描述常常是不准确的；同时，他对英国此前两百年的历史的描述（毕竟这一时期，他的同胞砍下了一位国王的脑袋并废黜了另一位国王）则被处理得相对温和，过滤之后用于辅助论证观点。

这个观点并不是说任何存在的都是好的，而是说基于实际的、政治的、社会的和道德的诸方面原因，改革必须逐渐地推进。在《对法国大革命的反思》中尤其引人注目的一段文字里，伯克用一段长长的讨论来说明波旁王朝统治的世纪里法国所取得的成就与光荣。他惊诧于为何所有它的受益者——即便这个政权的后期存在许多恶行及其他错误——能够断定除了全盘革命之外没有其他手段可以改善状况："从这样的观点来看，我并没有看到土耳其式的专制统治。我同样没有发现这个政府从整体上已经是如此具有压迫性、或是如此腐败、或是如此不负责任，以至于完全不适合任何改革。我必须认为，这样一个政府非常配得上发挥其优点、改正其错误、并发展其能力转变为一种英国体制。"53

当伯克在这样的语境中提及英国体制时，他意指的是在原有基础上缓慢累积的模式，不是特指上议院和下议院的模式。改革应该根据各自国家的传统展开。

他赞成改革的基本观点是，一个政治家应该立足于对社会中发挥作用的东西的感恩，而非立足于对那些未能发挥作用的东西的义愤。他必须立足于这样一个判断——他拥什么、什么是值得保留的，在此基础上去构建那些他想要的和那些值得去追求的东西。但是，毫无疑问，改变不仅不可避免而且值得期待。如果没有形成一种行之有效的变革方式，一个国家"甚至可能会担上损失它极度虔诚地希望加以保存的那部分体制的危险"54。

在伯克看来，"保留式改进"这一艰巨任务是对其政治生涯最为苛刻而重要的挑战：

> 当旧机构中的有用部分被保留下来，而那些新添加上去的事物被要求与那些保留下来的事物相适应，此时就需要我们运用精力充沛的大

脑、坚定不移的注意力、各种对比与组合的能力以及在权益处置方面富有成果的理解力；它们被运用在与各种对立的罪恶联盟势力、与拒绝所有改进的顽固不化、与对所有已经拥有的事物都感到厌倦和反感的轻浮等的持续冲突中。[55]

因此，如他对这一问题的著名的表述，“保护现存事物的倾向再加上改善它们的能力，这是我心目中政治家的标准”[56]。而这一倾向的关键，正是伯克所认为的改革必须指向明确的、分立的问题。“变革必须仅限定在病态化的那部分、制造了必然的偏离的那部分。”[57]他努力将其中好的部分和坏的部分区分开来，而非将整个国家都视作问题。这一倾向印证了他对一般意义上政体特征的理解。

如我们所见，伯克认为政府的存在基于广泛的理由，不是为了推动特定的一套观点或是权利，而是为谋求民众的普遍福利以及服务一个复杂社会的各种需求。他不是将整个体系视作一个成功或是失败的整体，而是将之视为由积聚的机构组成的拼凑物——当困难以不同的形式出现，这些机构偶尔也需要改革，但是，大部分的机构仍然应该保留并继续运转。与革命者们设计的制度不同，“这些基督教世界的国家经过了一段很长的时间、经历了各种偶发事件才成长到当前的体量。它们是借助了或多或少的运气和技巧才发展到现在我们看到的模样。它们中没有一个是形成于一个固定的规划或是借助于任何统一的设计。”伯克在《论弑君和平信札》如是写道。[58]当这类复杂的有机体的某些部分偏离了正确轨道，需要的应对方式更近似于医学而非工程学：这是一个治愈的过程——通过纠正的手段寻求保存本体。

知道怎样去成功地实现这样一种平衡，是一种真正的艺术。当这一点做得好时，一个适时的、渐进的改革能够避免公众不满，进而因此避免更破坏性的或是更大规模的变革。“及早展开的革新是在一位掌权的朋友主导下的友善的安排；延迟展开的革新则是愤怒状态下的产物。在那种状态下，政府在民众眼里一无是处。除了虐政他们看不到其他东西。他们陷入这样一种情绪里：就像被一所妓院的混乱无序所惹恼的暴怒的人，他们不会尝试去纠正或调整；他们采取最直截了当的方法——为了减少麻烦事，他们直接把房子推倒。”[59]

在法国大革命的前十年里，伯克领导的一项工作正是关于这么一种巧妙的、预防性的改革——设法制约公共拨款中的浪费和滥用，尤其是花费在对王室家庭及皇家官邸中混杂的官员职位的过度奉养方面的费用。这些堪称肥缺的职位往往并不涉及实质性的工作，而仅仅是对政治上出身高贵的朋友和亲戚的奖赏。正是看到了公众对更大范围内的政府体系如此浪费和滥用公款的潜在不满，伯克发起了一项成功的动议，艰苦地审查花费在王室身上的每一项经费，整理公共支出。直到临近生命结束，他回顾了这次改革的成就，并借助医学上的术语阐述了政治家的任务："我发现这个国家存在的巨大病状，然后根据灾祸和主体的性质对它进行治疗。当疾病深入，它在病源和病征上都变得复杂。遍及疾病的将全是（不宜用药的）禁忌症候。"而他的治疗方式是根据对以下抉择的不同理解——修理或替代一个能够运作但是存在问题的现有体系：

> 我知道这里有一个显而易见的区别——怀揣阴谋诡计的恶人，或是无力于任何规划的庸吏一直以来对此混淆不清，那就是改变与改革之间的明显区别。前者改变对象本身的实质，而且在摆脱所有意外附加在它们身上的罪恶的同时，也抛弃了它们所有的基本的益处。改变是一件新奇事物；它是否能发挥改革所能起到的效果中的任何一个，或者它是否能不违背那些特定的原则——正因为这些原则，改革才为人们所期待，这些都是事前所无法预知的。而改革，不是一种根本性的变革，也不是对事物基本要素的修改，而是针对民怨汇集之处直接地采取补救措施。只要症结被移除，一切都不成问题。如果改革停滞不前、甚至是失败，承受这场手术的主体面临最坏的结果，也不过是维持原有的样子。[60]

当然，挑战在于辨别哪些是必须予以保存的，而哪些又是必须予以改革的。伯克也曾向下议院承认，关于他的经济提议，他并不能完全确定自己所做的都正确。他唯一能够满怀自信宣称的是，他的提议依据的是事态的详情，而非一套关于王室应当如何运作的推理性理论。[61]尤其重要的是，在推进改革的过程中，他对改变国家制度所造成的风险保持着清醒。[62]但是，伯克称，为了避免公众不满，避免议会和君主制的良好声誉与形象受到损害，他的改革仍然是必要的；因此，他开展这项工作不是为了革新，而简直可以说是为了还原——通过对政体上的特定病变做出处置，让其恢复健康状态。

伯克认为，大范围的革新不是实现进步的手段，反而因为断绝了与过去的联系，并因此倒退到初级阶段，而破坏了进步的先决条件。它扰乱了长期存续的政治秩序，进而使得发展更为困难，因为“好的秩序是所有好的事物的根基”63。相反，政治家则必须从他们现有的基础入手。

伯克认为，英国人早已理解这一重要观点。真正的英式行为准则——真正的辉格党人的行为准则——不支持鲁莽的革新，相反更强调延续性和稳定性的重要。哪怕是当他们被迫诉诸某种革命的手段时，他视为典范的老辉格党人也是带着保存传统的眼光去做这件事。伯克描述了他们是如何实现这一过程的：

> 保存和纠正这两条原则在王政复辟（1660—1688年斯图亚特王朝复辟）和革命（1642—1660年清教徒革命）两个危机时期都强有力地发挥作用，当时英格兰发现自己没有了国王。在这两个阶段里，国民失去了将他们凝聚在这个古老体系上的纽带；但是他们并没有拆散整个架构。相反，在这两起事件过程中，借助旧宪法中没有受损的部分，他们对其中存在缺陷的部分进行了重塑。他们原封不动地保持了那些旧的部分的原状，从而使重获的部分能够与之相适应。64

法国人在同样一件事情上的失败表明，他们的革命将会摧毁旧世界，却不能重建一个新世界。

右派和左派的出现

由于他是如此来理解老辉格党人，所以对于一些激进分子将“1688年光荣革命”描绘为法国大革命前奏的尝试，伯克回应以特别的抵制和警惕。“1688年的辉格党人已经将他们的古代君主政体转变为一个全然的选举产生国王的政体”——这一理念是法国大革命在英国的捍卫者们所持的核心观点，也正是伯克对这场争论所持的警觉，促使他创作了《对法国大革命的反思》。《对法国大革命的反思》只是开始，《呼吁从新辉格回归老辉格》则集中火力，他贡献这两篇著作的目的均在回应这一争论。

在这些论述中，作为英国传统秩序的捍卫者，尽管面对着君主显而易见的不当行为，1688年的辉格党人也力图通过寻求一种保存原有的制度体系和延续路径的方式来解决这一严峻的合法性危机，而非参照标新立异的原则重新开始。伯克认为，1688年的革命是一个不可避免的例外情况，但是当时的辉格党人确保它没有变成常规。毫无疑问地，它“不是未来革命的育婴室”。65确切地说，他在《呼吁从新辉格回归老辉格》中表示，1688年的革命是“一场以阻却现状恶化为目的的革命，而非以创建新事物为目的的革命”66。

伯克认为，他所处时代的大争论并没有挖掘出与1688年那场革命的真正相似之处，而“辉格党人理应赞成革命”以及“将反对法国的激进主义者的人视作托利党人”之类过分简单化的观念，是对这场危机的意义的误解。在法国大革命的头几年里，很多伯克的辉格党同人与其看法不一，指控他背弃了党的原则。对于这些指控，伯克最初不予理睬，但随着法国大革命的推进，他逐渐意识到，他与同事所存在的分歧中有一个问题尤为突出：关于法国大革命对于英国政治意味着什么。他总结道，英国人关于法国大革命的辩论，某种意义上是辉格党人内部的一场辩论。或者说它至少是从议会与王权之间的辩论中——一场长期以来以辉格党人和托利党人的对立而为人所知的辩论——分离出来的。这场革命已经对政治图景产生了深远的改变，它创造了对于一个新的问题观点不同的两个新的政党。

在《论弑君和平信札》中，伯克提出，再如同过去一样使用“辉格党人”和“托利党人”这些称呼已经不再有意义。“这些政党——他们的纷争曾经如此频繁地干扰这个王国，他们的团结也曾经一度挽救它于危亡，他们的观点碰撞和相互对抗曾经使这个联邦在其统一体内保存了多样性，将会（我也相信他们正在）随着来源于当前时代环境的新政党的成长而消亡。”这些新政党将是什么样？伯克称，其中一个党由这样一些人组成——“他们将保存英格兰事物的古老秩序视为保存其他任何地区秩序的必要条件；同时，也将对其他国家的秩序的普遍保存，相应地视作保护这几个岛屿上事物维持同样状况的必要条件。”与这个着眼于保存的政党对立的，是“另一个党——要求当下的重大变革，并乐于见到这些变革在其他任何地方发生，我把这个政党称作雅各宾党”67。

伯克暗示，伴随着法国大革命，辉格党和托利党已经分别被一个着眼于保存的党和一个雅各宾党所取代。他们之间的问题已不再是关于君权至上还是议会权力至上，而是关于应当优先保留一直存续的旧有制度还是选择一个将把旧制度清扫出局的革命共和制度。换句话说，定义当前英国的政治问题，就是革命与改革的问题。

在这个观点上，伯克与潘恩的主张大体一致。虽然伯克花费了大量笔墨将潘恩塑造为这场由激进的辉格党人引发的共和主义争论的主要代表，但是事实上潘恩从未给自己披挂辉格党人的封号。他不像许多英国激进主义者，试图借用1688年革命的权威，潘恩对光荣革命不以为意——他称其“获得的赞誉高过了它本身的价值”。他甚至公开嘲讽从事那场革命的老辉格党人。“人类将无法相信，一个自称自由的国家会到荷兰找来一个人，特地赋予他权力以使自己置身于对他的恐惧之下，并且付给他每年近一百万英镑，为的是让他们和子孙后代像奴隶一样永世臣服。”[68]他认为，光荣革命的影响和号召力“正在消退，日益扩大的理性明珠以及美国和法国辉煌的革命已使它黯然失色。要不了一个世纪，它将和伯克先生的著述一起，‘走向凯普莱特家族的家庭墓地(注)’”[69]。至于长时间被在1688年革命中争取到权利的辉格派所崇敬的威廉和玛丽，潘恩则称他们“在我看来永远是可憎的；为了占有个人权力，一个人图谋消灭他的舅舅，而对另一个人来说，要消灭的那个人是她的父亲”[70]。

如果正确理解的话，潘恩实际上赞成伯克的观点——法国大革命不是试图发展1688年革命的辉格党人的那些原则，而是认为那些原则完全无法胜任纠正不公正制度的任务。以保存为目标去改变一个根本上不公正的制度，潘恩认为这既不合逻辑也毫无意义。没有哪个政府有“改变自身的权利，无论是从整体上或是从局部上”，他写道，因此，未诉诸最本源的状态或是未经过国民会议讨论的改革，最终肯定是不适合的或是不合法的。[71]实际上，在他看来，与停滞不前相比，一场局部的改革根本好不了多少。“一件原本错误的事，再多的修补也不能使它变得正确，这是亘古不变的道理。并且，修补的方式所产生的危害多过于它的裨益，这种情况也时常发生。”[72]在一个根基脆弱的社会，不公正的原则变得“极端根深蒂固而难以去除，充满寄生虫和掠夺者的‘奥吉亚斯的牛圈’(注)污秽肮脏令人难耐，除非采取彻底而普遍

的革命手段，否则根本无法清扫干净。”[73]潘恩认为，这种普遍的革命事实上就是改革唯一有效的方式，而且，他完全不理会伯克所强调的革命与改革的区别：“改革，或是革命，你爱怎么称呼它们都行。”[74]

因此，从他的理由出发，潘恩得出了和伯克一样的结论：那种人们所熟悉的英国政治分野已经不再明显，这种分野已被一个新的议题取代。“它不在于这个或那个政党应当或不应当执政，或者辉格党或托利党、上层阶级或下层阶级哪个应当占据优势；取而代之的是，人是否应当继承天赋的权利以及普世的文明。人们劳动的果实是当由自己享用还是任由挥霍无度的政府消耗，勒索和劫掠是否应当从宫廷中驱除，以及苦难是否应当从国家中驱除。”[75]

这个新的议题把欧洲逼入非常紧迫的状态，并导向一个政治转变的时刻。在潘恩看来，理性和科学的发展，使他所处的时代成为一个有别于此前任何历史时期的深刻剧变的时刻，一个为更为光明的未来定下基调的时刻：“一个变革的时代”，这个词对他而言就意味着“一个革命的时代”，如同他在《人权论》第一部分的结尾处使用它时一样：

> 从我们现在看到的情况来看，在政治世界里，没有变革是不可能实现的。这是一个革命的时代，在这个时代里任何事情都值得期待。宫廷阴谋——正是依靠它战争体制才得以维系，也许会激发各个国家组成同盟来起而将之清除。此外，一个旨在资助自由政府发展、促进各国间文化交流的欧洲议会，比从前的法美革命和同盟实现的可能性更高。[76]

“整个欧洲已经到了趁热打铁的时候，”潘恩在《人权论》第二部分接下来写道，“受凌辱的德国人和被奴役的西班牙人、俄罗斯人和波兰人都在开始思考。当前的时代从此将被标注为‘理性的时代’，对未来的人类而言，当前这一代人的形象无异于新世界的亚当。”[77]他认为，这一时期将被纪念为变化的时刻：“君主政治和贵族统治的滑稽剧正在各个国家步入中世纪骑士制度覆灭的后尘，伯克先生也正在为丧礼检点自己的穿戴。那么，就让它悄悄地通往其他一切蠢事的坟墓吧，哀悼者将得到安慰。”[78]

但是在伯克看来，他的时代之所以不同以往，并不是因为一些新的真理为人所获知，或是人类将获得巨大的飞跃，而仅仅是因为革命本身的无节制和异化，已经扭曲和改变了英国政治："只是因为法国正在做的一切所酝酿的环境，才使当前的时期有别于其他任何时期。"[79]关于人性和政治的基本现实根本没有发生改变，只不过现在它们必须面对一股试图无视或腐蚀它们的政治势力。政治活动更是试图漠视当下对过去的责任，因此，在伯克看来，也是在漠视当下对将来的责任。

两人都认为这种分歧迅速演变成为他们那个时代在欧洲政治场上最具意义的争论，从这个意义上来说，伯克和潘恩关于革命与改革的不同观点也能被理解为是在以下问题上的分歧：关于当下与过去的关系、关于每一代人如何履行维持和发展既有遗产并把它传诸后人的责任。对于政治改变的争论还涉及政治时代的传承。伯克对全盘革命的反对，来自于他对这一前景的恐惧：抛弃那些经过数世纪的缓慢递增的改革与发展，才赢得的一切。他把这视作对前代人信任和对将来人责任的辜负。与此同时，潘恩反对那种缓慢沉重的改革，是因为它对专制体制寄托信任，驱动它的更多是维持不公正统治的渴望，而非铲除不公的渴望。

伯克相信，正是通过长期的经验，人性和其他的事物特性才在政治活动中得以显现；人类生来就置身于一张各种责任编织而成的网中；我们所面对的社会问题不适合运用超然物外的科学分析来解决。因此，他确信若要实现政治上的改进，必须通过渐进式的改革——在成功的基础之上应对缺陷，将革新所产生的效果容纳进一个更广阔的、具有延续性的大背景中。

潘恩则相信，天性以通过理性分析而发现的抽象原则的形式自我呈现；人类生来便被赋予自由选择政府的权利；理性能帮助人们的视野突破长久以来维系不公正制度的迷信观念。因此，他认为若要实现政治上的改进，必须通过彻底的革命——摆脱长期积累的历史负担，开启一个全新而正确的起点。

他们之间的各种分歧因此都不断地指向了一点——政治生活中"过去"的权威与"当下"的优先权之间的对峙。在这一意义深远而又非同寻常的领域发生的辩论，是我们接下来要讲述的内容。

1. 莎士比亚戏剧《罗密欧与朱丽叶》中主角殉情之地。——译者注

2. 源自古希腊神话中关于赫拉克勒斯的英雄传说。奥吉亚斯（Augeas）是古希腊西部厄利斯（Elis）的国王。他有一个极大的牛圈，30年来未清扫过，粪秽堆积如山。赫拉克勒斯的十二项英雄事迹之一便是一天之内打扫干净奥吉亚斯的牛圈。——译者注

第七章
世代与生活方式

在一个社会中，不同世代的人之间应保持什么样适当的关系？仅仅因为我们的父辈以某种特定的方式行事，我们就应该和他们一样？或者是将他们的习俗抛在一旁，开辟我们自己的道路？我们是否必须为了孩子保留我们所继承的社会和政治制度，好让我们的后代像我们一样生活？或者说，我们是否必须给予他们自由，让他们找到属于自己的方式？如果涉及我们在出生时继承的政治秩序，因而在选择中没有自主权，我们是否能够根据许可和选择自由来理解我们的生活。我们所继承的社会以及我们在社会中的地位，是否具有决定我们生活方式的合法权威？

我们已经开始看到，伯克和潘恩之间的争论会告诉我们为什么要思考这些恼人的问题，以及如何思考。在一个自由主义的社会中，不同世代的人之间的这种两难问题会在他们的政治思想中变得异常明显，就存在于将它们区分开来的许多争论的表象之下。潘恩和伯克经常在许多不同的背景之下提及

这个话题，因此它不仅仅是他们争论的另一个主题，更是形成一条主线，贯穿我们所讨论的主题。

潘恩试图脱离社会环境去理解人，而伯克认为离开人出生时所处的境况（很大程度上是前辈人创造的），人是无法理解的。伯克所描述的是一个层次密集的社会整体，决定了每一个成员的地位；潘恩则认为每一个人生来就有决定自己命运的平等权利。根据潘恩支持基于理性的政治的理由，他认为在面对建立已久但不合理的习俗时，应该直接回溯到原则。伯克对惯例的支持是基于世代相传的延续性，这种立场让伯克更青睐渐进式的改革，它可以将从过去继承的东西保留下来，而潘恩追求的却是突发革命，并将其视为摆脱长期不公重负的唯一途径。

在他们的争论中，世代问题被如此频繁地提及，是因为伯克与潘恩之间的辩论关乎的是启蒙运动的自由主义，它最基本的世界观不可避免地会带出世代问题。启蒙运动的自由主义强调的是基于许可、自由主义和社会平等的政府，所有这些和人类状况中一些突出的现实是冲突的：我们出生时的社会已经存在于那里；我们没有经过自己的同意就进入了这个社会；我们在进入这个社会时，并不是作为一个独立的个人，而是身处复杂的社会关系之中，这种关系有助于确定我们在社会中的位置，但通常成为平等的障碍。

这些现实表明：从某些重要的意义上来说，考虑到不同世代之间的特定关系，启蒙运动的自由主义在现实中是行不通的，或者这些关系必须有所改变，让这种自由主义变得可行。当启蒙运动的自由主义变成现实问题，他们开始争论这个问题，因此伯克与潘恩尤其关注这些问题，将世代之间的关系当作一个极其实际而且公开的问题。

潘恩：永恒的现在

潘恩的政治生活观点指向的是一种永恒政治。个人在社会中的权利和地位应该与他出生之前的事情无关。每一个世代中的每一个人同社会的关系与其他世代中任何一个人同社会的关系是一样的，因此过去世代的政治行为、决定、规则和成就不会限制也不能决定现在。现在是由同最初原则的直接关

系决定的，它们如今简单而准确，就像它们在人类历史刚开始时一样。对不同世代的人来说，它们都一样正确，就像对不同的个人而言都是正确的一样。因此，潘恩坚信“每代人和前代人拥有平等的权利，依据同样的原则——每个人生来就拥有和同代人同等的权利”[1]。

不同代人的平等并不意味着前代人和当代人对当前的政治判断有着平等的诉求。过去曾有过自己的机会，当前也有权力决定自己的命运，就如同后代人有朝一日也会如此。“无论如何，每一个时代和世代必须为自己的自由地采取行动，就如同它之前的时代和世代一样。”[2]在这个意义上，世代的传承与其说是积累，不如说是重复。潘恩认为：“所有的人生来就是平等的，并具有平等的天赋权利，就像后代始终是造物主创造出来而不是当代生殖出来，虽然生殖是人类代代相传的唯一方式；但最终每个孩子的出生，都必须认为是从上帝那里获得生存。世界对他就像对第一个人一样新奇，他在世界上的天赋权利也是完全一样的。”[3]

同最初原则产生直接关联的渴望，可能让人很难抵抗世代更替所产生的影响，如同这样的事实——人们是出生到这个世界上来的。许可要求每一代人将这个世界视为完全开放的，而不是它降临时那个样子。自由的人必须能够自由地活在当下，如果要求他们去遵守前人的法令，就无法做到这一点。在潘恩几乎所有的政治作品中，在法国大革命之前、之中和之后，他都将这一点表述得异常明确。在写于1795年的《论政府的首要原则》中，这表现得最为明显：“与原则有关的时间就是一个永远存在的现在：时间对原则毫无作为；没有丝毫改变它们的本质和性质。我们和一千年前有什么关系？我们的一生非常短暂，如果我们在开始生活的时候就发现了存在的错误之处，这那才是我们的一生开始之时；我们反抗的权力就像它从未存在过一样。”[4]

现在，对于“永恒的现在”这一特殊的观点，以强有力的方式阐明了潘恩对政治生活中时间的理解。他所理解的是基于当前的政治。如同他在《人权论》中所说的，在政治生活中，“要适应的是活着而非已经死去的人”[5]。潘恩并不否认世代相传的历程，他否认的是过去积累起来的习俗和权威。事实上，他将国家历经世代的恒常发展当作支持政治中永恒现在的理由：

> 一个国家尽管一直存在着，它总是处于更新接替的状态。它永远都在变化之中，每天都有婴儿出生、有未成年人长大成人、有老人死去。世世代代奔流不息，在这个过程中没有哪一代比其他代更具权威。我们是否能确定这种优越性出现在哪一个时间点上，或者说出现在哪一个世纪？它又源于什么？我们可以利用什么证据来证明它？我们要以什么样的标准来理解它？[6]

正因为生活本身不是永恒的，潘恩坚信政治必须是永恒的——过去在本质上比当前和未来更好或是更糟吗？正因为潘恩相信进步，相信政治朝着对永恒的公正原则的更好的理解发展，他认为这种进步指向的是以永恒原则为基础的政治，其中是真理而非习惯占据主导地位。因此，他认为世袭君主和贵族不仅是对个人自由不公正的侵犯，还是过去对当前不公正的要求。

伯克宣称英国人民永远忠于这个君主制国家。潘恩在对此做出的回应中，特别强调了这一观点。理查德·普莱斯认为，光荣革命让人民有权选择这个君主制国家，在《对法国大革命的反思》一书中，伯克试图反驳这一观点。他指出1688年的议会向威廉国王和玛丽皇后宣誓："上下两院议员们谨以上述人民（指当时在世的英国人民）的名义，最谦卑忠诚地表达他们自己和他们子孙后代永远顺从之意。"潘恩在《人权论》的开篇引用了这段话，指责伯克认为特定一代立法者的这种效忠是建立在所有未来的英国人的基础之上的。[7]"1688年的英国议会代表自己和他们的选民做了某件事情，他们有权这么做"，但他们无权代表后世之人这么做。[8]

> 在任何国家里，从来不曾有，从来不会有，也从来不能有一个议会，或任何一类人，或任何一代人，拥有权利或权力来永远约束和控制子孙后代，或永远规定世界应如何统治，或由谁来统治；死后统治的狂妄设想是一切暴政中最荒谬而又蛮横的。人不能以他人为私产，任何世代也不能以后代为私产……每一代人都符合而且必须符合那个时代所要求的一切目的。[9]

潘恩的个人主义和他拒绝承认过去的权威之间的深层次联系在这一段中体现得最为明显。潘恩认为不同世代是截然不同的、彼此毫无关联——不是

彼此的延伸。事实上，他认为我们这些现在活着的人，那些曾在我们的国家生活过的人，以及那些将来会生活于此的人，不是任何政治意义上的一个民族。“每个国家暂时有权按照自己乐意的方式统治自己，必须永远承认这一点；但通过继承延续的政府是为另一个种族而非自己服务的政府。”[10]

潘恩解释道世袭政府一直都是被强加的，而非选择的。这是因为在出现第二代统治之前都是世袭政府，而那一代被统治的人不能选择自己的统治者。如果人类永久地存活下去，就有可能出现一个合法的君主制国家。但是，既然他们不能长生不死，每一个世袭政权在一代之后必定会成为暴政。[11]下一代人被迫接受在上一代中选择出来的统治者的后代的统治。暴政就这样取代了选择，这个政权也就不再合法。“1688年的议会可能通过一项法案，让自己有权永远存在下去，从而让它的权威永远存在下去。”[12]

统治的权力在本质上就是许可，在理想状况下是通过展示美德获得的。潘恩在《常识》中写道：“无论何时为后世打算，我们应该记住美德是不会遗传的。”[13]出于这个原因，没有人可以通过美化自己同过去统治者的关系而宣称自己具有统治权。

事实上，潘恩的个人主义及其由此导致的平均主义，让他认为至关重要的东西是不会世袭的，他将社会中不同世代之间关联的重要性降至最低。人类应该根据他们自己而非他人的选择和行为被统治。一个人在来到这个世界上时恰好继承的社会关系不应成为决定一个人生活轨迹的主要因素。

差不多出于同样的原因，过去的政治安排和实践不会仅仅因为它们曾经实施过一段时间，就对当前或未来具有与生俱来的权威。说到英国宪法，潘恩写道：

> 当在纯粹的原则基础上说到这个话题，古代和先例都不再具有权威性，年代久远的错误失去了效力，必须根据习俗和习惯来抽象地审视事务的合理性和主权；从这个观点来看，如今已演变成习俗的这种权利就像一种权利，在原则和理论上是古老的，就像它接受了一千个时代的惯例认可。原则与实践没有关系，性格与名号也没有关系。[14]

公正而正确的道路无须长期传统的庇佑——在一个逐渐适应正确原则，并以理性作为指导的政体中，它们会因为自己的价值被采纳。“凡是值得遵循的事都是因为它本身具有价值而受到遵循的，它之所以有保障，原因即在于此，而不在于任何会使它受到阻碍的条件。”15

在一个以继承为前提的政体中，无法保证值得遵循的东西真的被遵循，不仅因为惯例可能是盲目的，还因为自然在天赋分布方面可能非常不规则，一位能干的君主的孩子很有可能是个傻子。世代的承袭导致天赋才能的重新分配，而时间的流逝意味着即便是最富才干的领导者最终也必定会离开历史舞台。一个成功的政治体系即便坚持的是永恒的理念，并平等地对待每一个人、每一代人，它也必须应对这两个问题。对潘恩而言，这样一个体系的关键在于其共和特性，其本质在于来自社会任何一个阶层的能干的人可能通过证明自己的价值因选举获得权力。只有共和国才能让各个世代免于彼此践踏，防止因为失去一个能干的领袖而毁掉这个国家。潘恩写道，“正如文坛要出最优秀的文艺作品，就得给天才作家以公平而又普遍的机会，政府的代议制要制定最明智的法律，就得尽其所能广罗人才。”16

共和国能够解决政治中世代循环问题。通过运用自由主义的前提，它就创造了这样一个国家——它应用了启蒙运动自由主义的假定，通过重新定位各个世代之间的传统关系，保证每个人都拥有许可和平等的权利，尽管每个人都是出生于一个已经存在的社会中。它还为继承而来的秩序的严重实际缺陷提供了一个可行的解决方案。君主制国家不仅是来自过去的不公正的强加，同时还被不断出生、死亡以及青年人和老年人的缺陷干扰。潘恩写道：“要使君主制符合政府的需要，下一个继承人生下来就不应是个孩子，而应该立刻是个成人，而且还应当是一个所罗门。要国家等到孩子长大成人，并使政府中断，这真是荒谬绝伦。”17一个共和制国家就避免了这一问题。“它使政府始终处于成熟的状态。正如已经看到的那样，它永远不年轻，也永远不老。它既不年幼无知，也不老朽昏聩。它从不躺在摇篮里，也从来不拄拐杖。”18

在潘恩对共和主义的热情中，至关重要的部分，根据他的理解，与共和国的这种特征有关：有能力逃离时间的蹂躏、所有制度在终结之后所不具备的永恒性、所有否认各个世代具有平等权利的制度所不具备的合法性。潘恩

写道："死亡是人的特性，人不断生下来，也不断死去。"但是政治不必用人类的这一事实来决定或削弱。[19]一个基于选择和许可的政权可以克服人类死亡所造成的有问题的政治后果。

在这个意义上，现代自由主义政治如潘恩所理解的那样，是一项更大事业的一个组成部分，旨在克服人类的自然状态加诸在人身上的限制，尤其是生死。启蒙自由主义不仅要求一种恒常的成熟状态——永恒的限制，同时也（通过共和主义）使之成为可能。它避免了这种结果，从而否认世代流逝以及世代之间关系的重要性。就像之前所提到的，潘恩明确否认这些关系具有任何权威，即便是经历了几个世代仍然有效的法律："一项未被废除的法律之所以继续有效，并不是因为不能将它废除，而是因为它未被废除，而未废除就可被认为是得到了同意。"[20]

潘恩坚信不重要的东西不会世代传承。在《农民的正义》中，他认为继承税是利用政府收入来扶持他理想中的福利系统中最公正的方式，这是因为在继承的时刻（世代之间的联结），没有值得保护的交易发生。[21]因此，世代之间的关联不能成为政治制度甚至是财产的基础。相反，政治必须着眼于当前，而不是已经死去或还未出世的人。"那些已经去世和那些尚未出世的人，彼此之间相隔遥远，远超过我们所能想象的最远距离。那么，在他们之间可能存在什么样的义务呢？"[22]因为不可能代表那些无法再行使或还不能行使同意权的人立法，立法者必须着眼于那些能行使同意权的人。

潘恩并没有忽视未来世代的需求，但却认为他们的需求类似于当前这一代人的需求：依照他们的天赋权利对自由的需求。潘恩几乎从来都以积极的态度谈论继承，对其总是抱持否定的态度——那就像一种以不公正的方式强加给后代的义务。当代人应该以一种不束缚未来的方式生活。

政治制度当然不止存在一代，但它们在制定的时候必须能得到许可。存在了一代的立法制度不应过分束缚下一代——每一个时代应该在可能的时候专门为自己立法。潘恩写道："随着这个世界的世世代代的人们每天出生死亡，因此在发生这种公共行为时，会自然而然地假设那一代人所处的时代随后开始，即将到来的时代和生命的自然终结之间的时间间隔就是它有权经历的时间区间。它可能在三十年左右；尽管之前有很多人会死，其他人会活过

这个期限；时间对所有世代的人而言都是平等的。”[23]潘恩认为在这三十年左右的时间区间之外，一部法律事实上不再加诸在那些实施的人身上，必须将它清除。[24]

要求所有法律在一个世代之后失效也有助于避免英国政体出现混乱。“英国人需要这种一般性的管束，有许多过时的法律；尽管它们不再实施并且被遗忘，但仍具有效力，偶尔会因为特定的目的被提起。”[25]通过为立法设置时间限制，明智的立法者可以让每个世代统治自己，因而事实上巩固了那些值得持续存在下去的法律（通过让它们重新获得认可），同时系统地淘汰那些不值得保留的法律。在立法的时候，就像立法者的理性可以区分所有世代的渴望和需求。潘恩写道：“永远这个词很荒谬，是没有效力的。下一个世代会为自己思考，就像我们曾经做过的那样，不会承认我们强加在他们的体系之上的任何权威。我们的永远结束之时，就是他们的永远开始之时。”[26]

因此从本质上讲，没有什么能以合法的方式跨越多个世代。潘恩认为个人的权利和自由是政治生活的核心所在，积极意义上的继承几乎是完全难以承担的。我们欠未来的就是自由，这也是我们必须要求从过去那里得到的。在这个意义上，政治的存在目的就是为了当下。它允许当代的公民为自己立法，不受前人强加给他们的东西的束缚，同时它让未来的公民可以做同样的事情。这种实际的个人主义是潘恩所倡导的自由主义的核心。

伯克：永恒的秩序

伯克从一个截然不同的前提出发，得出的有关世代之间关系的观点也完全不同。在他自己对政治的理解中，其核心不是抽象的天赋自由，而是实实在在的继承，对义务的强调多过选择。伯克认为我们欠未来的首先不是自由，而是累积的智慧以及过去的成就：任何一代的任务就是保留，在必要和可能的时候保留前辈人留给这一代的东西，并以将这些成果留给后人为目的。每一代人在生活的时候都必须意识到自己的时间转瞬即逝——或多或少与永恒的现在相反。

就像曾经提到过的，伯克将社会不单单视为活着的人之间的关系，还包括活着的人、死去的人和生活在未来的人之间的关系。[27]社会存在的目的不是方便个人的选择，而是满足这些人的需求。为了做到这一点，它就必须利用前人的智慧，必须以这种规则为指导——让这种智慧也能为后人所用，再附之以当代人在这个过程中得到的教训。在对黑斯廷斯的弹劾审判过程中，伯克告诉上议院："我发誓，过去的世代和即将来临的世代，我们身处其间，是永恒秩序中的重要一环。"[28]

伯克大量的作品都基于这样一种认识——当下转瞬即逝，最好将其理解为链条中的一环。在法国大革命的那些年里，他对这个问题的强调越发突出。伯克认为当前一代对过去和未来都肩负重要的义务，而这些义务也会给当前一代带来重大的好处，为它的野心和范围设置重要的限制。唯有谨守这些限制，并意识到自己是联结过去与未来的纽带，社会才会繁荣发展。没有了这种限制，所有的历史教训都不会被当前和未来接受，"个人的自满和傲慢，那些从未经历过比他们自己更大智慧的人的一些追随者会篡夺统治者的地位"[29]。

伯克明确否认我们可以发掘出未来的需求，就像我们拒绝承认过去的教训和成就。获知这些教训和成就就是未来最重要的需求之一。如他所见，革命者着眼于当下的理念必定是对过去和未来的背叛："对于那些从不回过头去看前人的人，人们也不会看向他们。"[30]伯克认为一个自由、有秩序的社会会同时看向两者：

> 国家和法律所要为之奉献的首要、最重要的原则之一，便是提防它的那些临时的所有者和终生的租用者不去考虑什么是他们从先人所得到的东西或是什么应是留给后代的东西，而是要像十足的主人一样地行事；他们不会认为随心所欲地摧毁社会整个的原来的结构，从而割断永业、损坏遗产是他们的权利；但他们冒险留给之后而来的人的乃是一片废墟，而不是一栋住宅——并且教导后代不尊重他们的设计，就像他们自己不尊重前人的制度一样。[31]

伯克表示，为了创建能够持久的东西，我们必须尊重过去已经建立的东西以及它是如何传承到我们手里的。

对伯克而言，继承的概念不仅可以解释财产和头衔的传承，还有权利和义务的传承，潘恩认为这些直接源于个人，而伯克则认为它们取决于个人同过去关系。伯克强调人出生在公民社会的时候并未对此表示许可，他们在那个社会中的权利不是因为同意这样的安排，而是从祖先那里继承得到的东西，这些祖先曾为了捍卫这些权利而努力，就像这个新世代的成员和他们的后人应该为自己所做的那样。但是，在捍卫前人成就的过程中，伯克捍卫的不仅是社会关系和有秩序的自由，还有潘恩所反对的通过继承得到的财产和特权。伯克认为英国的贵族家庭对这个国家的稳定和成功至关重要，而且提供了一种力量，那是一个完全民主的共和国永远也无法获得的。在1772年写给里克蒙德公爵的一封信中，伯克写道：

> 你们这些出身名门、享受世袭财产的人跟我不一样。也许我们成长迅速，也能结出果实，让我们炫耀一时；我们匍匐在地上，长成个大味美的瓜。尽管如此，我们依然不过是一年生的植物，时节一过就会枯萎，身后不会留下任何痕迹。如果你们成为理应成为的样子，那么在我的眼里，你们就是高大的橡树，在一个国家绿树成荫，而且会将你们的好处一代代永远传承下去。32

尽管伯克并没有无视贵族制度的黑暗面，但对于潘恩的说法——不那么重要的东西在世代交替的时候就会消失——他予以驳斥。他认为因贵族制度而带来的力量和稳定值得这样的代价——而且不管怎么说，关于永恒，也不存在其他可行的选择。

此外，伯克也明确反对潘恩的这一观点——共和国允许那些超越个人寿命的制度存在。伯克认为共和制度从来都不是安全的，因为它们不认可权威，只认可当下。在描写这些革命者的时候，伯克表示："他们颇有体系地相信，一切具有永久性的东西都是祸害，因此他们与一切既有的成就都处于不可调和的战争状态。"33伯克认为在一个共和国，没人能有十足的把握地预先做出安排，因为这些规则随时可能随着当前大多数人的一念之差而有所

变化。面对超越创建者寿命的安排这一挑战，只有跨越世代的制度和有名望的贵族家庭能够真正解决。伯克认为："这种贵族制度将一个国家所经历的时代衔接起来，否则就会有人（像潘恩）说没有一个世代能和其他时代关联在一起。"[34]相较个人的来来去去，国家的存在要更为长久。正是基于这种差别，跨越世代的法律和习俗才变得至关重要，因此社会作为一个整体可以像一个机构那样存在下去，"它在司法创建的问题上从未消失，事实上从未因为死亡失去它的成员"[35]。或者，就像伯克在《对法国大革命的反思》中所写的那样：

> 我们的政治体系是被置于与世界秩序、并与一个由各个短暂部分组成的永恒体所注定的生存方式恰好符合并且相对称的状态；在这里，由于一种巨大智慧的安排，人类的伟大神秘的结合一旦铸成一个整体，它便永远既无老年，也无中年或青年，而是处于一种不变的永恒状态，经历着永远的衰落、沦亡、新生与进步的不同进程而在前进着。[36]

因此，伯克与潘恩采用非常相近的语言——一个政体始终处于全盛状态——就设计政治制度时不同世代之间的关系，表述了完全相反的观点。对伯克而言，我们是通过将不同世代联结起来而不是分隔开来，以确保社会不会因为人类的死亡而被削弱。社会的繁荣发展不是靠让每一个世代摆脱它之前或之后世代的束缚，从而可以直接诉诸永恒的原则；而是靠将这些世代紧紧地联结在一起，从而让它们形成一个永恒的整体。伯克担心，如果"整个国家的链条和延续性被破坏，一个世代不能与另一个世代相衔接，人类就会如同夏天的苍蝇一般"[37]。

这个国家是许多代人努力的成果，并希望能够延续更多个世代，它需要有一种跨越世代的特性。它不存在于永恒的现在，而是一个漫长而且仍在持续的进程的成果。在这个过程中，时间极其重要，因此各个世代必须共同参与其中。伯克写道："凡是在漫长的世代延续与人类的重大利益攸关的地方，那种延续就应该被容许参与到对他们产生了深刻影响的协商会议里来。如果说正义需要如此，那么这种工作本身不可能在一个时代就完成。"[38]

如我们之前所说的那样，潘恩认为这种观点将当前和未来的利益置于过去的利益之下，在自治中它只承认第一代人占据所有的位置。但是，伯克认为他绝不是牺牲现在和未来的利益，而是保护两者的继承权不被剥夺。那些革命者才是要牺牲掉当代的利益（让当代承受革命本身所带来的不稳定和危险），让未来的继承权处于风险之中。他写道："也许我们所能确定保证的道德委托就是关照好我们自己的时间。说到未来，我们要像警卫一样对待它。我们不是要增加它的财富，而是避免让它的资产遭遇任何危险。"[39]

当代和未来有权继承这笔资产，它是前辈们知识和实践的累积。伯克认为激进派试图"剥夺人们享受人类集体智慧的好处，把它们变成自己特定假设的盲目追随者"[40]。因此，他将自己视为当代而非过去的捍卫者，将那些革命者视为对当前幸福及未来秩序的威胁。"我们的首要任务就是我们自己时代的幸福。"[41]

伯克表示即便他们的计划有成功的可能，那些革命者对待当前一代的方式也亵渎了他们的首要职责。因此，出于同样的原因，他认为他们的计划会失败：因为这些革命者并没有领会人类社会的真正特性，他们将自己引向了错误的结局。在否认过去累积的成就时，他们也就否定了政治生活的全部方式以及人类和社会本质的全部观点。如伯克所说，他们其他的错误关乎人性和正义、人类的义务和自由、人类的理性和知识、政治变化和改革，它们都源于（或描述了）同样的基本观点。

既定世界的政治

任何一个研究伯克和潘恩观点的人都会一再遇到背景问题——社会及世代背景。潘恩一再维护个人的特权，贬损所有强加在它行动自由之上的东西。伯克则一再坚称人不是一座孤岛，没人能脱离社会生存。

因此，有两种担忧一直是伯克与潘恩政治思想的主题，它们分别关于个人与社会、现在与过去。潘恩坚信只有脱离集体和过去才能更好地理解人类，将他们视为完整而且自给自足的个体，被赋予了天然权利，他们的交互就是实施自己的个人选择和行动。在思考政治原则和行动的时候，应该将传

统和社会置之一旁，因为两者都是政治的后果，而非源头。伯克则认为最好将人放在社会和历史背景中来理解，将其视为所处集体的成员，彼此承担义务；同时也是过去珍贵遗产的继承者——他们有义务改进和传承这样的遗产。

但是，当我们审视本文前几章所阐述的伯克与潘恩辩论的细节，这两类担忧——关于传统和集体——似乎融为了一个。对伯克和潘恩而言，对传统和过去的争论涵盖了针对集体的争辩。

在伯克看来，是这个既定的世界（我们无法选择就出生到这个世界）让个人主义的理论变得不合时宜。因为人类世代并非彼此独立，个人也就不是彼此独立的。人类出生和死亡的现实以及围绕它们创建的社会制度，将个人、家庭和集体关联在一起，否则（更不用说切断它们的联系）将是政治生活的灾难。

与此同时，对潘恩而言，个人主义理论有赖于一种理解方式（自然的状态），它将第一代人类视为模板——没有既定过去的一代人。基于这样一个前提，应用理论就是否定世世代代人类因而传统的权威和重要性，潘恩一点也不羞于表明这一点。个人独立于周围的人群实际是各个世代独立于他们的前人；在第一代，这种独立就是启蒙自由主义理论的本质，它将自己超越实践的原则应用于之后所有的世代。

因此，在伯克和潘恩之间大规模的各种辩论中，一条重要的共同主线明显就是有关过去在政治生活中地位的争论。在它的重要性问题上，两人的观点都非常明确，以一种非同寻常的公开方式来看待过去的意义问题。潘恩对继承制政府的憎恶是他政治哲学的核心。因为他认为继承制政府是完全违背自然、选择、理性和公正的。他希望忽略历史和传统，看向自然；从而忽略既定义务，看向被创造出的选择；超越继承的智慧，看向纯粹的理性；超越积累式改革，看向彻底的革命。与此同时，伯克表示继承的模式就是自然的模式，是理解和履行我们义务的适当方式，是惯例法的核心，是改革的关键所在。

两人都支持政治变化，从特定意义上而言，本书中所有主题就是有关变化争论的方方面面：它的目的、它的特性、它的方式和它的结果。但是，伯克和潘恩对这个问题的看法总是明确利用了有关世代之间关系的本质和意义的深刻分歧。对潘恩而言，政治永恒原则与社会及政治生活所继承的现实的脱节需要一场革命性的变化——同过去割裂，让现实同因为理性而明确的理想达成一致。对伯克而言，政治生活经历演变的方式是一种可贵的遗产，为政治变化提供了途径和目的。当问题出现，社会可以运用自己的政治制度来解决它们，因为这些制度随着时间经历了缓慢的发展，以达成这一目的。但是，当问题太大，这些制度无法应对，并因此威胁到它们的存在，政治家就必须改革这些制度，以巩固和将它们保留下来。从而让这些制度可以传承给未来的世世代代，它们也将以同样的方式来利用这些制度。这样的发展要求以渐进的变化来应对不相关的需求和问题，对既定秩序怀抱深深的尊重——因为对伯克而言，现实是领会理想的唯一可靠方式。

我们在这里找到了伯克与潘恩辩论的真正底线。从此开始，我们就可以理解他们的分歧是如何影响我们的分歧的。对于人类社会取决于人类状态的一些基本情况，尤其是人有生有死的现实，他们抱持不同的观点。潘恩的观点肯定、自信、理性，讲究技术和进步，认为通过适当的政治安排，人类可以克服这些状况加诸的限制，从而根据自己的喜好重塑世界，甚至是结束旷日持久的不公、战争和苦难。伯克的观点充满感激、呈保护姿态、警醒、虔诚，讲究渐进和改革，认为人类只有认识到自己的限制，以前人的成就为基础，去修正自己的错误，并意识到人类有些深重的苦难和罪恶是我们本性造成的永恒的结果，才能改善自己的境遇，反其道只会越来越糟。

他们都抱持现代的态度，都是自由主义者，但他们在对现代化以及自由主义的理解上存在分歧。事实上，正是这种分歧最终定义了现代自由主义。

结论

伯克和潘恩都知道组成他们公共生命的激烈争议不会因为他们的死亡而告终。事实上，两人都很担心自己无法得到安息（完全字面意思上的安息）。

1797年伯克患病，他表述了自己的恐惧——如果法国的激进分子及其在英国的同盟成功地让这场革命蔓延到海峡的另一端，他们会在自己的安息之地焚烧他的尸体，以警示他们顽固的对手。他要求将自己安葬在一个没有标志的坟墓，远离自己的儿子的以及为妻子预留的墓地，以免他们遭遇此劫。最后，伯克的家人和朋友决定按照他的书面遗嘱而非临死前的请求行事，最终将他安葬在自己儿子墓地的旁边，墓碑上铭刻着家庭姓氏，大约十五年之后，他的妻子也安葬于此处。1

潘恩对自己尸骨的命运也同样感到不安，认为只有基督教墓地的庇护才能阻止他的敌人（他觉得自己反对以《圣经》为基础的宗教会触怒这些人）。讽刺的是，这位勇敢的自然神论者（如果不能称其为无神论者）还是投向他父辈的宗教寻求永远的庇护，在自己的遗嘱中留下了这一请求："我不知道被称为贵格会的这个团体是否会接纳一个不属于他们组织的人埋葬在他们的墓地，如果他们是这样的，或者愿意接受我，我希望自己能安葬在那里；我的父亲曾属于这个派别，从部分意义上而言，我是在这种宗教氛围中被抚养长大的。但是，如果这样做不符合他们的规定，我希望能葬在新罗谢尔自己家的农场里。"2

贵格会人最后并没有同意，潘恩还是被葬在自家的农场里。而且，他比伯克更有理由产生这样的忧惧，如果不是出于他意料中的原因。在他去世十年之后，英国激进派威廉·科贝特秘密将他的遗骨从位于新罗谢尔的墓地中挖出，试图运往英国，并为他的英雄建立一座庄严的纪念碑。但是，英国并没有忘记潘恩反对君主制的立场，政府不允许建造这样的纪念碑。科贝特的计划也演变成一场混乱，让他成为国人的笑柄。更糟的是，潘恩的遗骨最后被弄丢了。直到现在，它们的下落依然是个谜。

伯克和潘恩对于自己遗留下来的东西异常担心，这不足为怪。他们是对的，他们的名字和文字（还有他们的尸骨）不会得到安息，但会继续在他们发起的大争论中扮演关键角色。经历了19、20世纪，直到进入21世纪，各种政治运动都会频繁地提及他们。世界各地的激进派领袖——从美国废奴主义者约翰·布朗（John Brown）到乌拉圭独立之父何塞·赫瓦西奥·阿蒂加斯（José Gervasio Artigas）和无数其他人都宣称继承了潘恩的思想，如同英美世界里的主流的劳工和进步运动一样。保守派的文化和政治运动——从罗马诗人到改革派的托利党到上个世纪在美国发生的保守运动——都宣称继承了伯克的名字和思想。

具有讽刺意味的是，我们对伯克与潘恩辩论的理解，因为对这两个人持续的政治关注而遭遇了一些曲折。那些将潘恩视为自己人的革命者，会太过频繁地将潘恩自己都觉得陌生的社会主义者的敏感，灌注到有关他的历史记忆中。大量有关伯克的记录（甚至是学术研究），尤其是在上世纪，看上去似乎让他变得更加保守，忽视了他思想中的重要限制。

在这两种情况下，这种趋势都有最小程度的调整，有时是同样且相反的扭曲：例如，潘恩在美国独立战争中所扮演的角色导致一些美国的保守派严肃地审视他，并强调他们所认同的他的世界观中的元素。罗纳德·里根是美国的右派偶像，他提醒自己的支持者，潘恩曾呼

吁对失效的统治制度进行改革，由此在1980年共和党的总统竞选中获得提名。与此同时，伯克对渐进主义的强调吸引了当代的一些自由主义者，他们迫切地抵制对福利状态的剧烈变革。奥巴马总统就是一个美国左派偶像，据报道他曾将自己描述成一个迫切避免突变的伯克派。[3]

但是，从这些对伯克和潘恩名字及名誉的利用和诋毁，我们找不到他们辩论留下的遗产。有人认为这些讨论是两人首创，而不是各种党派在两个世纪里试图将它们借为己用。从这里，我们可以看出在我们的自由主义时代，伯克和潘恩所阐述的世界观是如何勾勒出对待政治生活和政治变化的两种基本态度。

归根结底，这两种态度之间的争执就是非常基本的问题：是否应该让我们的社会符合对诸如社会平等这样的理想做出鲜明及抽象承诺提出的要求，或者符合它自己具体的政治传统和基础的模式？公民同他所属社会之间的关系应该首先由个人自由选择的权利来定义，还是由一系列完全由我们自己选择的义务和习俗来定义？面对严重的公共问题，最好是由旨在应用专家们的显性的专业知识的制度来解决，还是由那些旨在传承大众的隐性的社会知识的制度来解决？我们是否应该将我们社会的每一场失败都视为可由综合性改革解决的大问题，或者将其视为一系列不相干的缺陷，通过运转良好的基础来解决那些运转不畅的基础？这个既定世界的特性应该向我们对它理想的样子的认识加诸什么样的权威？

这些问题彼此互为基础，并一小步一小步地演变成为对政治相当独特的思考方式。每个人都仰望自己的国家，见到好和坏的事情混杂在一起。但什么带给我们更有力的冲击？在面对社会时，我们是首先对运转良好的那部分心怀感激，被促动着去巩固它们，还是首先对运转不畅的那部分心怀愤怒，被促动着去根除和改革这一切？

我们的答案将影响我们如何思考特定的政治问题。要修正我们的医疗系统，我们是希望授权给掌握最新效率数据的专家组从核心上去管理这个系统，还是通过采用经济激励措施以引导消费者知识和喜好，并解决这个系统中一些各不相干的问题？为了减贫，我们是希望通过大型的国家项目，利用公共资金来补贴穷人的收入，还是努力在当地公民社团制度的社会基础设施的基础之上帮助穷人掌握技能，养成习惯，从而提高收入？我们是希望通过最综合、最广泛的方式来解决问题，还是通过最小、最有针对性的方式来解决？人们对这些问题的答案似乎已经模式化，问题的答案不仅取决于我们当前对特定社会的状态的看法，还取决于我们对社会改革者有望拥有多少知识、多大力量以及何种知识、何种力量的假设。

最后，这些答案还取决于人们对我们的政治秩序——现代自由主义——到底是什么的含糊认识。它是不是由启蒙运动哲学家发现的一组原则，应该以越来越完整的方式应用于实践，从而我们的社会可以越来越像这些哲学家所描述的平等主义和自由的完美结合？还是说，它是建立在无数代人反复试验的基础之上的生活文化，因此到了启蒙运动的时候，尤其是在英国，社会所采取的形式允许平均主义与自由这样的独特组合的存在？换言之，自由主义是不是一种有待实践的理论发现，还是有待巩固和完善的实践成果？这两种可能性意味着两种截然不同的自由主义政治：一种通过强势的进步迈向理想目标；一种保留和完善珍贵的遗产。换言之，它们意味着一种进步的自由主义和一种保守的自由主义。

参与我们政治辩论的两方通常仍然非常符合这些一般性的描述。当然，他们不会完全符合或一直符合。伯克和潘恩为我们打开了一扇看向左右派诞生的窗户，但是看到一个想法的诞生并不等同于看到它的发展。左派和右派是如何从伯克和潘恩所阐述的观点发生变化的，至少和他们的观点是如何存在下来一样有趣。当然，这本书可能只是触及这一复杂演变过程的表层，但是即便是最粗略的轮廓，也能帮助

我们看清伯克和潘恩是如何对今天的左右派作为起源和有用的纠正措施保持其重要性的。

潘恩思想的核心深处最基本的乌托邦目标——将个人从他所处的时代、地点及同他人的关系所加诸在他身上的限制中解放出来——对美国的左派依然至关重要。启蒙运动自由主义原则的失败和建立在它们基础之上、旨在实现这种野心、进而实现潘恩消除不公、贫穷和战争的目标的制度似乎让左派人士陷入了一种选择：一边是潘恩认为能提供实现其目标的方法的天然权利理论，一边是目标本身。最后，这一乌托邦理想得到青睐，并出现了一种理想国度来推动它——这个国家直接满足基本需求，并且在很大程度上不受潘恩的启蒙运动自由主义的限制的妨碍。

在潘恩自己后期的革命作品中，我们开始看出这种思维方式最早的根源。当时他提出建立首个福利国家。随着时间的推移，它又从潘恩的观点向前发展了一点点，一些美国的进步主义分子在欧洲社会民主思维的影响下，开始信奉一个积极的国家政府。他们认为这样的一个政府不仅可以提供一些物质好处，还可以清除个人与国家之间的一些社会和公民制度（和潘恩一样，他们认为这些制度是落后和偏见的载体）。这样一来，政府可以同时让人们的物质需求得到满足，让他们免于当下所面临的直接的道德义务。这样一个政府可以让人们之间更加平等、更加自由，因而更有能力做出自己的个人选择。

今天的左派明确体现了这种物质集体主义和道德个人主义的组合。它在政府承担的角色以及它与欧洲社会思想的关联首先意味着这种态度倾向于共产主义。但是，它在美国的表现形式事实上是个人主义激进的表达，推动它的是潘恩曾经有过的对公正的同样热情以及让人们摆脱传统、宗教、对周围事务的道德或社会期望束缚的同样渴望。

与此同时，伯克思想核心的深处对世代延续性以及对含蓄的社会知识制度的承诺对今天的美国右派依然至关重要。但是就如同伯克本人所说的那样，不同社会以不同方式构建这样的制度，而美国人尤其是“具有自由个性与精神的人”[4]。这一点以及美国保守派正在保留一种始于革命（即便它不像潘恩所坚信的革命一样激进）的政治传统的简单事实，长期以来让美国右派比伯克本人更倾向于诉诸理论和呼吁个人主义。这两种趋势彼此关联：如今的保守主义者最经常、最轻易使用的美国政治思想的理论，是对潘恩、杰斐逊和其他美国启蒙运动自由主义奠基人所倡导的同样的天赋人权理论的修改，但它们最终被左派抛弃了。保守自由主义的传统——逐渐累积的有关自由和秩序的习俗和制度，伯克将其奉为英国的宪法，以及美国革命在某些重要的方面试图在大西洋的另一端保留（而不是否定）的习俗和传统——几乎不怎么在美国被提及。出于这个原因，今天的保守主义者通常很少提及它。

但是，这种保守主义通常正是它们在现实中所追求的。它是保守主义者在捍卫传统的社会制度和家庭、试图让我们的文化对孩子更友善、批判针对技术专家政府的企图的时候所推动的理念。这也是他们在下列时刻捍卫的理念：坚持对祖先的宪政体制表示忠诚；警告让孩子承担我们消费所欠下的债务的危险；以及坚持认为政府的范围和野心让它变得站不住脚。

因此，今天的左派采纳了潘恩基本立场中的很大一部分，试图利用一种较之潘恩更加切合实际、更讲究技术的方法来解放个人，这种方式同时不像潘恩以原则和天赋权利为基础。因此，今天的自由主义者在哲学意义上倾向于左派，对冷冰冰的利他主义逻辑抱持过于开放的态度——他们可以学习潘恩坚持对运用权力和政府的角色加以限制。同时，今天的右派采纳了伯克基本立场中的绝大部分，但试图以一种较之伯克不那么高傲、更加大众化的方式去保护我们的文化遗产，这种方式没有像他一样强调集体的感情因素。因此，今天的保守

主义者在言辞上过于强硬，对极端个人主义的诱惑抱持过于开放的态度，但他们又普遍缺少关于自由社会的非激进主义理论。他们可以通过采纳伯克对人的强调和对社会特性的强调获益，从伯克彻底的渐进主义、从他对启蒙运动激进主义具有创意的自由主义替代方案中获益。我们政治的双方在实际中都表现出对他们知识前辈的完美延续。尽管还不了解这些关联，更好地理解它们将更好地为他们服务，每一方都会发现，通过思考伯克与潘恩的辩论，能对自己一些最坏的情况有所缓解。

当代一些突出的政策辩论的一个特征会使我们难以看清这种左右之分的延续性，因此值得进行进一步的说明。随着共产主义的坍塌和社会主义思想的衰落，上个世纪那场严肃的经济辩论松开了它对我们政治的控制，社会民主福利国家以及越来越多的困难，定义了美国的政治生活。今天的进步主义分子因此通常努力去保留一套公共授权项目，这是他们的先辈在上世纪创建的（通常在这个过程中，他们阐述的理由通常听起来是十足的伯克腔调）。同时，今天的保守主义者试图改变一些关键的统治制度（他们通常诉诸来自经典自由主义原则的论据，让人想起潘恩）。一些关键的国内辩论的论调有时就像是最初左右之争的翻版。

但是，这是有关政治变化的第二顺位的论据——有关改革的一套福利国家制度的辩论，这些制度旨在推动有关变化的理想。这种理想就是一个进步主义的模板，潘恩当然已经认可：有关正义的平均主义的理想，通过在一个自由主义框架内应用与社会有关的技术专业经验来推动。与之相对的是伯克更为熟悉的一种更为保守的理想：通过发展的机构（比如家庭、公民团体和市场）来解决社会问题。这些制度无声地包含并传达着自由主义框架内的含蓄知识。它是意识形态性分歧一般模式的一个例子，这种分歧可以追溯到伯克和潘恩的时代。

历经两个多世纪的发展，我们政治的两方仍然经常表达自己最基本的立场——倾向于进步和传统、选择和义务、技术力量和世俗的怀疑主义，这些在伯克和潘恩身上都表露无遗。我们的每一个政党在最为本真的时候，都特别符合我们对革命时代的大争论研究总结出来的特征。

想来奇怪，在沸腾激烈的政治辩论的表面以下几层仍然潜伏在有关政治哲学的深刻问题中。伯克和潘恩的生活和辩论有助于向我们展示，政治事件通常和政治观点关联在一起，看清这些关联可以帮我们看清这些事件和观点。哲学推动着历史，尤其是在出现深刻的社会变革时。我们所处的时代，就像伯克和潘恩的时代一样，当然都是如此。

伯克和潘恩认为政治始终处于变化的状态，而政治家面临的挑战就是为了社会的利益管控这些变化。那些将人们划分阵营并影响它们各种理论研究的现实问题，都始于这一基本现实。但是，人们应该出于何种目的、通过何种方式改变自己的政治和文化安排呢？伯克和潘恩的辩论可能不会提供一个终极答案，但它让我们以异常深入和严肃的方式去应对我们仍然必须面临的问题。

在日常政治辩论中，我们会听到一场更深入的辩论的回音，我们时常误认其为有关资本主义和社会主义的争论，或者是一场预期已久的宗教传统主义和世俗世界主义之间终极碰撞的微弱预示。但更有可能的是，这些回音事实上在提醒着我们，决定现代自由主义政治秩序的分歧。伯克和潘恩在早期就曾经异常明确地表述过这种分歧。当我们更仔细地关注他们曾教给我们的东西，这种分歧就变得更为明确了。

致谢

这本书可谓姗姗来迟，因此也让我对许多人在此过程中给予的支持、指导、善意和（极大）的耐心深怀感激。

它的诞生源于芝加哥大学的社会思想委员会，在那里我惊诧地发现学校的师生在热情地寻求理解，并致力于一门学术研究，如果不是亲眼所见，我很有可能认为这完全是属于过去的东西。我要特别谢谢拉尔夫·勒纳（Ralph Lerner），他的慷慨、热情、惊人的知识涉猎范围以及一直以来的幽默让这项工作变得如此快乐。纳坦·塔科夫（Nathan Tarcov）是深入而专心地与文字打交道的典范。列昂·卡斯（Leon Kass）是本书的第一位读者，他不仅是一位老师，更是一位专业及私人领域里的导师和榜样。对他的感激是我永远都无法回报的。

尽管我的研究工作是在芝加哥开始的，但这本书主要写于华盛顿，因此要对那里的许多学者和朋友表示感谢。美国大学的艾伦·莱文（Alan Levine）和现就职于圣母大学（当时在乔治城大学）的帕特里克·迪纳（Patrick Deneen）都给予我特别的帮助。无论是关于这本书还是其他，亚当·凯佩尔（Adam Keiper）一直都发挥着无法估量的作用。他是一名出色的编辑，此外还具有不可胜数的才能。更重要的是，他还是一位可贵的朋友。

从2007年开始，我非常荣幸地就职于位于华盛顿特区的伦理与公共政策中心，这本书的大部分内容都是那里完成的。该中心讲究合作和知识参与，而这正是华盛顿这座城市所不具备的。为此我要感谢中心主任埃德·卫兰（Ed Whelan）以及我的同事们。从2009年开始，我有幸成为《国家事务》（National Affairs）杂志的编辑，而我出色的同事们将那里的工作变成了一件乐事，感谢他们每一个人。如果没有罗

杰·埃尔托格（Roger Hertog）的大力支持、鼓励和指导，无论是这本书或是近年里的其他工作都不会顺利完成，在这里向他表示诚挚的感谢。

此外，我还要谢谢曾经阅读过这本书稿部分或全部内容并提出意见和建议的多位同事、顾问和朋友。这其中包括亚当·怀特（Adam White）、乔治·韦格尔（George Weigel）、希勒尔·奥菲克（Hillel Ofek）、迈克尔·阿伦森（Michael Aronson）、斯科特·盖洛普（Scott Galupo）、彼得·维纳（Peter Wehner）、我的弟弟亚里夫·莱文（Yariv Levin）和已经过世的丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）。在已经过世的克里斯托弗·希钦斯（Christopher Hitchens）生命的最后一年里，我有幸同他就托马斯·潘恩展开了一系列的对话，这让我对潘恩及其野心的想法成形。

在任何类似这样的工程中，我们不可避免地要向图书管理员致谢，他们在这个互联网时代变得越发重要。对我而言，尤其是关于托马斯·潘恩的作品，现在仍然迫切需要一部权威的、学术性的全集。芝加哥大学里根斯特图书馆的图书管理员、美国国会图书馆的书稿集、大英图书馆和位于费城的美国哲学学会图书馆都提供了非常可贵的帮助，有时还是在他们非常不便的情况下。当然，我十分感激参考书目和书中引用的诸多学者，感谢他们付诸的努力，也感谢有些在私底下同我的交谈和给予的指导。

我非常有幸同基本图书公司（Basic Books）的蒂姆·巴特利特（Tim Bartlett）合作，他是一位博学而且有天赋的编辑，能够准确理解我的书稿是什么样的，我的书又该是什么样的，以及如何将前者变成后者。凯特琳·扎方特（Kaitlyn Zafonte）竭力让蒂姆和我（看上去似乎主要是我）的工作顺利展开；科林·特雷西（Collin Tracy）和帕蒂·博伊德（Patty Boyd）给予了每一位作者在一个出版和编辑团队中所渴

望的精心呵护；尼克尔·卡普托（Nicole Caputo）让最后的成品以最佳状态的呈现。非常感谢他们所有的人。

一如既往，我最最感谢的始终是我的家人。对父母的感激无以言表。谢谢我的孩子——玛雅（Maya）和山姆（Sam）给我们的生活带来了无比的快乐。最重要的是，我要谢谢我了不起的妻子塞西莉亚（Cecelia），她就是“生活所赐予的买不到的恩典”，我们只能有幸享受，然而永远也配不上它。除了在选择配偶时她的判断力出了点问题，她对我而言始终都是完美的。我要把这本书再加上我的爱一起献给她，因为正是从她那里我才学会了爱和奉献的真正含义。

注释

导论

1. Copeland, Our Eminent Friend Edmund Burke, 148.

2. 我们将会发现，因为自由（liberal）这个词本身在伯克和潘恩之间存在很大的争议，所以当它出现在本书中的时候，意思通常会有所变化。启蒙运动的自由主义（enlightenment liberalism）指许多英国辉格党人思想核心的政治观点（源于约翰·洛克，并得到他之后的那些知识分子的进一步推敲，有时还会有所改变）。但是还存在一些重大的区别，这个词还指美国和法国的许多革命者心中的理想——尤其是经过被统治者的许可建立起来的政府以及政治团体最基本的天赋人权原则。激进的自由主义（radical liberalism）描述的是这种应对政治的方法的更为极端的例子——坚决要求一个完全共和形式的政府并接受推翻君主政体的想法。古典自由主义（classical liberal）只在本书中出现了一次，描述的是一种更加温和的自由主义，它深受英国反对法国大革命这一立场以及埃德蒙·伯克的影响。在最后的总结中，我还使用了保守自由主义（conservative liberalism）来描述伯克政治思想中的一个要素，伯克将自由主义视为英国法律和政治传统的一项实际成就，而不是一项发现——发现了那些理应用来衡量这些传统（及其他）的原则。这些定义会在后面章节中得到进一步的推敲，但是这些词当然只是简略的表达形式，多少带有时代错误的印记（自由在伯克和潘恩的那个时代很常用，但自由主义则直到19世纪20年代才出现）。但是，这些词在本书中的含义和现代学者针对那个时代的研究中所赋予的含义是一样的。

3. Edmund Burke, The Writings and Speeches of Edmund Burke, ed. PaulLangford (Oxford: Oxford University Press, 1981–) (hereinafter cited as Burke, Writings), 8: 293. 这部合集在完成之后将包括所有可以收集得到的伯克的演讲和作品，私人信件除外。这部合集还有重要的两卷没有出版，因此伯克大量的作品，尤其是18世纪90年代的作品，将引自其他合集，像这样标注。

4. Burke, On Empire, Liberty, and Reform: Speeches and Letters of EdmundBurke, 11.

5. Edmund Burke, The Correspondence of Edmund Burke, ed. ThomasCopeland (Chicago: University of Chicago Press, 1967) (hereinafter cited as Burke, Correspondence), 6: 303.这部合集收录了伯克现存的所有私人信件。

6. Thomas Paine, Life and Writings of Thomas Paine, ed. Daniel Wheeler(New York: Vincent Parke & Company, 1915) (hereinafter cited as Paine, Writings), 5: 18n. 这部十卷本的合集收录了潘恩所有的出版作品和大量的私人信件。除非另有说明，对潘恩作品的所有引用都出自这部合集。在少数情况下，如果引用的信件只有其他合集（较之这部合集，收录的其他作品不完整）收录，会另作说明。

7. Jefferson, the Political Writings of Thomas Jefferson, 207.

8. Thomas Paine, The Complete Writings of Thomas Paine, 2: 1480.

9. Burke, Writings, 9: 31.

第一章　“舞台”上的两种生活

1. Burke, Correspondence, 5: 412.

2. Paine, Writings, 4: xv.

3. 历史学家F. P. 洛克（F. P. Lock）近年来所做的一些调查工作表明伯克可能实际出生于1730年1月（Lock, Edmund Burke, 1:16–17）。事实上，他的出生日期（尤其是年份）在很长时间以来一直是学者们争论的一个话题，最早可追溯到狄克逊·韦克特（Dixon Wecter）在1937年撰写的文章《伯克的生日》（Burke's Birthday）（尽管少了学者的严谨，但真的一路追溯到最早为伯克撰写传记的人），貌似合理地提出是1728到1730年之间的某一个时间点。洛克在1998年的证据分析令人瞩目，但还不足以定论，尤其是因为同时代的考据结果强烈支持1729年的说法。对于这一争议，我没有掌握什么新证据，只是遵循绝大多数研究伯克的现代学者的意见，他们认为伯克出生于1729年1月。

4. Morley, Burke, 24–25.

5. Burke, Writings, 1: 221.

6. Walpole, Horace Walpole's Correspondence, 9: 380.

7. Burke, Writings, 8: 206.

8. Burke, Writings, 3: 483.

9. Burke, Writings, 3: 64–70.

10. Burke, Writings, 2: 196.

11. Ibid., 252.

12. Ibid., 458. 我们将在第二章中看到详细介绍，这并不意味着伯克完全拒绝将理论应用于政治。

13. Paine, Writings, 5: 32–33.

14. Robbins, The Lifelong Education of Thomas Paine, 135–142.

15. Cited in Nelson, Thomas Paine, 44.

16. Franklin, The Works of Benjamin Franklin, 361.

17. Paine, Writings, 2: 113–118.

18. Ibid., 196.

19. 潘恩经常用到共和（republican）这个词，他在《人权论》的第二部分十分谨慎地给出了定义，我们将在稍后章节进行讨论。全书中，我对这个词的使用都是按照他的定义（同时也反映了伯克对这个词的理解）。因此，共和并非指一种具体的政府管理体系，而是一种管理方式。这种方式始于彻底拒绝世袭君主制，力求在有效的理性原则的基础之上创建一个最大限度向人民负责的政府管理体系。

20. Paine, Writings, 2: 75.

21.这个时期精确的销量和读者数量当然无法统计。Kaye,Thomas Paine, 56–57中提到印刷商和出版商显然分发出去了大约十五万份小册子——在当时来说，这个是相当巨大的数字。Conway, Life of Thomas Paine, 25中提到的数字与同时代的许多人很相近。潘恩本人一贯谦虚，在《人权论》中说《常识》是一部前所未有的作品，“自印刷发明以来，它的成功无人能及”（Paine, Writings, 5: 18n）。当然，这种说法不那么可信。

22. Washington, The Writings of George Washington, 3: 347.

23. Paine, Writings, 3: 1.

24. Paine, Writings, 4: 220.

25. Burke, Writings, 3: 305–306.

26. 伯克最早的传记作家罗伯特·比塞特（Robert Bisset）断言这样的一次会面确有发生，但是托马斯·科普兰（Thomas Copeland）在钻研证据之后指出这似乎不太可能发生，两人的第一次会面是在1788年(Copeland, Our Eminent Friend Edmund Burke, 155–156)。之后的传记作家同意科普兰的观点，但同时也承认无法下定论。

27. Burke, Correspondence, 5: 415.

28. 转引自Copeland, Our Eminent Friend Edmund Burke, 160。

29. Edmund Burke,"An Appeal from the New to the Old Whigs," in Further Reflections on the Revolution in France, ed. Daniel Ritchie(Indianapolis: Liberty Fund, 1992)(hereinafter cited as Burke, Appeal), 136n. 全书对Appeal的引用都出自里奇编写的合集，在伯克作品的牛津版合集中，包括这篇文章的那一卷还未出版。

30. Paine, Writings, 5: 106–107.

31. Burke, Correspondence, 6: 1.

32.福克斯是在写于1789年7月30日的一封信中说出这番话的。Evans, Debating the Revolution, 12中引用了它并进行了讨论。

33. Burke, Correspondence, 6: 10.

34. Ibid., 30.

35. Burke, Correspondence, 6: 70.

36. Ibid.

37. MacCoby, ed., The English Radical Tradition, 54.

38. Price, The Correspondence of Richard Price, 260.

39. Burke, Writings, 8: 59.

40.Edmund Burke, The Writings and Speeches of Edmund Burke 3: 221(Boston: Little, Brown & Co., 1901)(hereinafter cited as Burke, Writings and Speeches)，这篇演讲的部分内容，虽然伯克自己并没有写下来，但被印制在议会记录中。如今收录在这一较旧版本的伯克作品与演讲集中，但在被大多数人引用的同时代的学术版本中，并未收录。

41. Burke, Correspondence, 6: 46.

42. Burke, Writings, 8: 116.

43. Ibid., 108.

44. Ibid., 136.

45. Ibid., 293.

46. Fennessy, Burke, Paine, and the Rights of Man, 1.

47.如果想了解发行的细节，可参见W. B.托德（W. B. Todd）经过严谨研究后所撰写的“The Bibliographical History of Burke's Reflections

on the Revolution in France,”100–108。

48. Paine, Writings, 4: 69.

49. Ibid., 104.

50. Ibid., 143.

51. Paine, Writings, 2: 90.

52. Paine, Writings, 4: 200.

53. Ibid., 201.

54. 在写给约翰·霍尔（John Hall）的一封信中，潘恩本人声称这本书卖出了五万六千本，但他并没有提供证据，学者们普遍对这一数据表示严重怀疑(Paine, The Complete Writingsof Thomas Paine, 2: 1,321–1,322)。无论如何，潘恩的书的销量显然比伯克的书的销量高。(Conway, The Life of Thomas Paine, 343).

55. Jefferson, The Papers of Thomas Jefferson, 20: 304.

56. Ibid., 17: 671.

57. David Bromwich, “Burke and the Argument from Human Nature,” in Crowe, ed., An Imaginative Whig, 54–55.

58. Paine, Writings, 5: 97.

59. 这一段在Nelson, Thomas Paine, 228中进行了深入探讨。

60. Burke, Writings, 9: 326–327.

61. Paine, Writings, 6: 3.

62. Ibid., 275.

第二章　自然与历史

1. Paine, Writings, 2: 1.

2. Paine, Writings, 4: 52.

3. 这在伯克和潘恩的时代是普遍的做法，在讨论他们的思维方式的时候很难回避，因此在全书中我会以单人称的man来指代人类。

4. Paine, Writings, 4: 53.

5. Ibid., 266.

6. Ibid., 54.

7. Paine, Writings, 8: 294–295.

8. Paine, Writings, 4: 227.

9. Claeys, Thomas Paine, 94一书中认为对社会与政府之间差别的强调以及这种差别所产生的反集权主义影响是潘恩对政治思想最重要的贡献之一。

10. Paine, Writings, 4: 226.

11. Ibid., 221.

12. Paine, Writings, 2: 90.

13. Paine, Writings, 4: 255–256.

14. Ibid., 197.

15. Ibid., 240.

16. Ibid., 291。潘恩在《人权论》（ibid, 305）同一章的稍后部分重新表述了同样的内容。

17. Paine, Writings, 2: 5–6.

18. Ibid., 237–238.

19. Ibid., 265.

20. Ibid., 4.

21. Paine, Writings, 4: 193–194.

22. Paine, Writings, 2: 79.

23. Ibid., 20–21.

24. Burke, Writings, 8: 213. 与此类似，伯克在1790年给托马斯·默瑟（Thomas Mercer）写了一封信，信中说到，在过去的几个世纪里，“那些在一开始可能是错误的东西因为时间而受到尊崇，变成合法的”(Burke, Correspondence, 6: 95)。

25. Burke, Writings, 6: 316–317.

26. 当然，这条规则也有其他的例外情况，其中最有名的就是《论李维》（Discourses on Livy）中马基雅维利在多次场合对罗马的描述。

27. Burke, Writings, 8: 331.

28. Paine, Writings, 4: 150.

29. Burke, Writings, 8: 112.

30. Ibid.

31. Burke, Correspondence, 6: 48.

32. Burke, Appeal, 168–169.

33. Bromwich, “Burke and the Argument from Human Nature,”in Crowe, ed., An Imaginative Whig, 48.

34. Burke, Appeal, 179.（原文着重如此）

35. Ibid., 163–164.

36. Burke, Writings, 8: 206.

37. Ibid., 111.

38. Ibid., 112.

39. Ibid., 189.

40. Ibid., 115.

41. Burke, Writings, 1: 198.

42. Burke, Writings, 2: 196.

43. 请特别参看伯克在写于1791年的《写给国民大会成员的信》（Bruke, Writings, 312–317）中，对卢梭感情主义的坚定驳斥。

44. Burke, Writings and Speeches, 11: 237.

45. Burke, Writings, 8: 128.

46. Burke, Writings, 2: 252.

47. “Character of Mr. Burke,”in Haziltt, The Collected Works of William Hazlitt, 7: 306.

48. Burke, Writings, 8: 101, and 3: 396.

49. Burke, Writings, 8: 131.（原文着重如此）

50. Ibid., 133.

51. Ibid., 137.

52. 在芬尼西的《伯克、潘恩及〈人权论〉》（Burke, Paine, and the Rights of Man,121–123）中，很好地阐述了这一观点。

53. Burke, Writings, 8: 128.

54. Ibid.

55. Ibid., 126–127.

56. Burke, Correspondence, 6: 86–87.

57. Paine, Writings, 4: 24.

58. Burke, Writings, 8: 128.

59. Ibid., 84.

60. Burke, Writings, 9: 188.

61. Ibid.

62. Burke, Appeal, 87–88.

63. Burke, Writings, 9: 634.

第三章　正义与秩序

1. Paine, Writings, 4: 26.

2. 在1791年写给朋友菲利普·弗朗西斯的一封信中，伯克将这一点表述得最为明确（Burke, Correspondence, 6: 90–91）。

3. Burke, Appeal, 89.

4. Paine, Writings, 4: 40.

5. “讲究程序的保守派”（procedural conservative）尤其用在汉普歇尔一蒙克的埃德蒙·伯克的政治哲学》（The Political Philosophy of Edmund Burke）中。

6. 查尔斯·沃恩（Charles Vaughn）是伯克在20世纪的重要读者之一，他认为伯克“在以下两方面同休姆和本瑟姆站在一边：抨击有关权力的抽象理论；将一切归为权宜之计”(Vaughn,Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau, 2: 19)。约翰·莫利（John Morley）可能是伯克在19世纪最好的传记作家，基于类似的原因，他称呼自己为“伯克和本瑟姆的信徒”（Morley, Recollections, 1: 232–233）。在20世纪，大多数研究伯克的人认为他特别不重视道德标准在政治中的重要性。在这个意义上，伯克主义是一种政治倾向，而非政

治理论，主要是针对变化的倾向，就像汉普歇尔一蒙克（Hampsher-Monk）在《埃德蒙·伯克的政治哲学》（The Political Philosophy of Edmund Burke,28）中所说的，“声称没有找到理想的目标”。

7. Mansfield, Statesmanship and Party Government, 245.

8. Burke, Writings, 9: 455.

9. Burke, Appeal, 176–177.

10. Burke, Writings, 9: 456.

11. 研究伯克的学者的这一流派以彼得·斯坦利斯（Peter Stanlis）写于1958的重要著作《埃德蒙·伯克和自然法》（Edmund Burke and the Natural Law）为代表。

12. Ibid., 84.

13. 在伯克生命的最后一年里，回首自己的职业生涯，他写道：“如果说我渴望获得一座奖项，那也是为了我在十四年里从不曾间断为这个领域所付出的努力，但只得到最小限度的成功。我指的是印度事务，在处理这些事务时我对自己的评价最高，主要是因为它们的重要性，我所付出的努力，我的判断，我在这个过程中我体现出的不屈不挠和坚定不移的精神” (Burke, Writings, 9: 159)。

14. Burke, Writings, 6: 459.

15. Burke, Writings, 9: 572.

16. Burke, Correspondence, 4: 416.

17. Burke, Writings, 9: 463.

18. Burke, Writings, 8: 145.

19. Ibid.

20. Ibid., 142–143.

21. Ibid., 146.

22. Ibid., 290.

23. Ibid., 148.

24. Ibid., 142. 在他职业生涯的多个时期，尤其是在18世纪70年代早期，也就是法国大革命之后，伯克对所有形式的无神论都特别敌视，即便是在他有关其他主题的最为激情澎湃的作品中也罕见这种语气和激烈程度。在1773年有关“新教异见者的救赎”的演讲中，他表示“正是通过无神论向公民社会施加了最恐怖、最残酷的打击”。“这些人是我们应该运用法律去对付的；面对政府的所有恐怖行为，我要向这些人说‘你不应让我们堕落成残暴的野兽’……这些没有信仰的人不仅仅是这个国家的罪犯，更是整个人类的罪犯。他们永远都不会得到支持，永远也不会被容忍。在这些人有计划的攻击下，我看到良好政府的一些基础已经开始坍塌；我看到那些根本不给宗教立足之地的原则得到宣扬。我发现自己在这些邪恶的人的攻击下，一天天消沉下去。”(Burke, Writings, 2: 88)

25. 论及法国的天主教牧师，伯克写道：“按照他们的原则，这些制度看上去有些迷信；并通过永久的、确立的影响力来滋养这样的原则。”“关于这一点我并不想争论，但是它不应该妨碍你们从迷信本身之中汲取可以提供公共利益的任何资源。”(Burke, Writings, 8: 207–208)

26. Ibid., 151.

27. Burke, Appeal, 199.

28. Burke, Writings, 6: 350.

29. Burke, Writings, 8: 213.

30. 伯克写道："我们无法改变事物以及人的本性，但是必须尽我们所能按照它们来行事。" (Burke, Correspondence, 6: 392)

31. Burke, Correspondence, 2: 281–282. 几乎相同的观点也可见于Burke, Writings, 9: 269。

32. Burke, Writings, 2: 282.

33. Burke, Writings, 3: 120.

34. Burke, Writings, 2: 196.

35. Burke, Writings, 8: 220.

36. Burke, Correspondence, 6: 48.

37. Burke, Writings, 8: 205.

38. Burke, Writings, 5: 382.

39. Burke, Correspondence, 3: 403.

40. Burke, Writings, 8: 100.

41. Ibid.

42. Ibid., 88.

43. Ibid., 101.

44. Ibid., 103. 或者如同他之前在《对法国大革命的反思》中所说的，“我要毫不迟疑地说，从默默无闻通向显赫和权势的道路不应该太过平坦，也不应该是一桩理所当然的事情。假如说罕见的才能是一切罕见事物之中最罕见的，那么它就应该经过某种验证。荣誉的殿堂应该是坐落在卓越性之上的。假如它是经过德行而被打开的，那么也应该记得，德行是只有由某种困难和某种斗争才能得到考验的……一切事情都应该是开放的，但并非针对每一个人都毫无差别”(ibid., 101)。

45. Ibid., 95.

46. Burke, Appeal, 198.

47. Stanlis, Edmund Burke and the Natural Law, 186.

48. Burke, Appeal, 168.

49. “符合我刚才描述的这些人是老天让他们成为领导者、指引者和统治者的，就像他操纵社会的常见变更一样。它就是身体的灵魂，没了灵魂人也就不能称其为人。在社会秩序中，如果不给这些人赋予比其他群体更多的重要性，就是一种可怕的篡权。”(Burke, Appeal, 168–169)

50. Burke, Writings, 8: 100–101.

51. Ibid., 233.

52. Ibid., 97.

53. Ibid., 174.

54. Ibid., 259.

55. Ibid., 128.

56.David Bromwich, in Crowe, ed., An Imaginative Whig, 46指出，伯克曾多次间接提出“所有人类的自然平等”，并表示“伯克的意思肯定首先是在法律面前人人平等”。但是考虑到他说这些话的背景，尤其是黑斯廷斯在印度的所作所为，这样的解释似乎不合情理。伯克所指的似乎是物质本身意义上的普遍平等，不过他并没有暗指政治或社会平等。

57. Burke, Correspondence, 3: 403.

58. Burke, Writings, 8: 110.

59. Ibid., 127.

60. Ibid., 87.

61. Paine, Writings, 2: 50.

62. Ibid., 19.

63. Ibid., 12.

64. Ibid., 195.

65. Paine, Writings, 9: 243.

66. Paine, Writings, 4: 234.

67. Ibid., 297–298.

68. Ibid., 247.

69. 1795年，潘恩在《论政府的首要原则》中写道：“财产永远都不会平等，这是当然的。”“工业、人才的优势、管理的熟练程度、极端的节俭、幸运的机会，或者相反的那些东西，或者拥有那些东西的方式会产生那样的效果，而无须向拥有刺耳、不中听名声的贪婪和压迫求助。”(Paine, Writings, 9: 262)

第四章　选择与义务

1. Paine, The Complete Writings of Thomas Paine, 2: 1298–1299.

2. Paine, Writings, 4: 59.

3. Ibid., 59–60.

4. Ibid., 62.

5. Ibid.

6. Ibid., 12.

7. Paine, Writings, 9: 260.

8. Ibid., 161.

9. Burke, Writings, 8: 66.

10. Ibid.

11. Ibid., 73.

12. Burke, Writings and Speeches, 7: 93.

13. Burke, Writings, 8: 81.（原文着重如此）

14. Burke, Writings, 3: 315.

15. Burke, Writings, 8: 174.

16. Ibid., 伯克所描述的是亚里士多德在《政治学》（The Politics, 1.319a–1.320a）中所表述的观点。

17. Burke, Writings, 8: 174.

18. Burke, Appeal, 157.

19. Ibid., 157–158.

20. Ibid., 162.

21. Ibid., 160.

22. Ibid., 161.

23. Burke, Writings, 8: 316.

24. Burke, Writings and Speeches, 7: 95.

25. Morley, Burke, 239.

26. Burke, Writings, 8: 244.

27. Paine, Writings, 4: 56.

28. Burke, Appeal, 159–160.

29. Burke, Writings, 8: 229.

30. Ibid., 8: 147.

31. Burke, Appeal, 114.

32. Ibid., 163.

33. Paine, Writings, 4: 52.

34. Burke, Writings, 8: 109.

35. Ibid., 109–110.

36. Ibid., 110–111.

37. Ibid., 110.

38. Burke, Writings, 3: 69.

39. Paine, Writings, 4: 148–149.

40. Burke, Writings, 8: 290–291.

41. Burke, Correspondence, 6: 42.

42. Burke, Writings, 3: 59.

43. Burke, Writings, 8: 332.

44. Ibid., 291.

45. Burke, Writings, 3: 318.

46. Ibid., 59.

47. Fennessy, Burke, Paine and the Rights of Man, 38.

48. Paine, Writings, 5: 32–33. Paine, Writings, 8: 269, and 3: 191.表露过几乎同样的情绪。

49. Paine, Writings, 4: 239.

50. Burke, Writings, 8: 97.

51. Ibid., 129.

52. Burke, Appeal, 161.

53. Paine, Writings, 5: 6.

54. Paine, Writings, 8: 240.

55. Burke, Writings, 9: 137.

56. Burke, Writings, 9: 180.

57. Burke, Writings, 8: 209.

58. Burke, Writings, 9: 145.

59. West, Adam Smith, 201.

60. Paine, Writings, 4: 71.

61. Ibid., 227–228.

62. Paine, Writings, 9: 84.

63. Paine, Writings, 5: 15.

64. Ibid., 57–58.

65. Ibid., 58.

66. Paine, Writings, 10: 11–12.

67. Ibid., 16–17.

68. Ibid., 25–26.

69. Ibid., 28.

第五章　理性与惯例

1. Burke, Appeal, 147–148.

2. Burke, Writings, 2: 196.

3. Burke, Writings and Speeches, 7: 97.

4. Ibid., 41.

5. Burke, Writings, 3: 317.

6. Ibid., 157.

7. Burke, Writings, 2: 282.

8. Burke, Correspondence, 2: 372–373.

9. Burke, Writings, 1: 228.

10. Burke, Writings and Speeches, 7: 41.

11. Burke, Writings, 8: 58.

12. Burke, Writings, 3: 313.

13. Burke, Writings, 8: 326. 但是我们要注意，在伯克关于北美、印度和法国的作品中，他一直是伏案工作，从未前往过这些事发地点。与此同时，尽管潘恩确定更加重视正义的抽象原则，他写北美的时候身在费城，写法国大革命的时候正在巴黎，身处革命的中心地带。他在写这些事件的时候，自己总是亲身参与其中，几乎从无例外。

14. Ibid., 231–232.

15. Ibid., 232.

16. Ibid., 193.

17. Burke, Correspondence, 6: 46.

18. Burke, Writings, 8: 165.

19. Burke, Writings, 2: 188.

20. Burke, Writings, 1: 207.

21. Burke, Writings, 3: 589.

22. Burke, A Note-Book of Edmund Burke, 68.

23. Burke, Writings, 8: 138.

24. Burke, Appeal, 199.

25. Burke, Writings, 8: 138.

26. Burke, Appeal, 192–193.

27. Burke, Writings, 8: 217.

28. Burke, Writings, 3: 69.

29. Burke, Writings, 8: 217.

30. Paine, Writings, 3: 10.

31. Burke, Writings, 3: 163.

32. Burke, Writings, 2: 317.

33. Ibid., 318.

34. Ibid., 315.

35. Ibid., 320; and Burke, Correspondence, 4: 79.

36. Burke, Appeal, 197.

37. Ibid., 196.

38. Burke, Writings, 3: 139.

39. Burke, Writings and Speeches, 7: 104.

40. Burke, Writings, 8: 86.

41. Burke, Writings and Speeches, 7: 104.

42. Burke, Writings, 8: 137.

43. Ibid., 83.

44. Burke, Correspondence, 6: 158.

45. Burke, Writings, 2: 456.

46. Burke, Writings, 8: 138.

47. Burke, Correspondence, 4: 295.

48. Burke, Writings, 8: 150.

49. Burke, Writings, 3: 492.

50. Burke, Writings, 8: 72.

51. 在走向生命终点的时候，伯克确实将那种保留当作自己最主要的担心。在议会的最后一年里，他一度被说服——那些激进派会摧毁英国的体制，于是他写信给拉夫伯勒勋爵，表示“我极度厌倦政治，为了让自己能悄无声息地下葬，我愿意付出一切，直到雅各宾派和其他一些长者让我放弃这样的想法。但是，我的观点非常专一；我的原则非常确定；我的政治生涯和生命非常短暂。面对眼前那些强大的力量，我只有一个想法——我希望在自己有生之年，只要能力许可，可以一直服务于政治，让事物的秩序保持在我出生时的样子”(Burke, Correspondence, 7: 518–519)。

52. Burke, Writings, 8: 83–84.

53. Ibid., 82.

54. Burke, Writings, 2: 194.

55. Burke, Correspondence, 7: 521–522.

56. Burke, Appeal, 91.

57. Burke, Writings, 2: 175.

58. Burke, Appeal, 163.

59. Burke, Writings and Speeches, 7: 14.

60.当然，伯克本人也为支持惯例法进行大量辩论，他有时候似乎明白这个悖论，但又无力避免或解决。

61. Burke, Writings, 3: 319.

62. Burke, Writings, 8: 142.

63. Burke, Appeal, 190–191.

64. Burke, Writings, 8: 214.

65. Burke, Correspondence, 3: 355.

66. Paine, Writings, 4: 306.

67. Paine, Writings, 5: 45.

68. Ibid., 1.

69. Paine, The Complete Writings of Thomas Paine, 2: 1480.

70. Paine, Writings, 4: 199–200.

71. Ibid., 263.

72. Ibid., 188.

73. Ibid., 263.

74. Ibid., 234.

75. Ibid., 156.

76. Ibid., 21–22. 在这里，潘恩一反常态（因此极有可能是有意为之）地曲解了他引用的话。在《对法国大革命的反思》中的相关段落中，伯克所反对的是抽象地评判政府："抽象地说，政府和自由一样是好东西；然而在常识上，我十年前能够祝贺法国享有一个政府（因为她当时有了一个政府），而不去问那个政府的性质是什么，或者它治理得怎么样吗？我现状能够庆祝同一个法国享有着自由吗？是不是因为抽象的自由可以列为人类的福祉，我就可以认真对一个疯子逃出了他那监禁室的防护性约束和保护性黑暗，而祝贺他恢复了享受光明和自由？"(Burke, Writings, 8: 58)换言之，伯克提出一个反问句，明显是意在引出一个否定的答案，但潘恩在引用这句话时（改变了语法，去掉了问号），仿佛这是明确的肯定。这是有关潘恩的《人权论》和伯克潘恩两人之争的作品中比较特别的一点——极少有人注意到这一曲解。

77. Paine, Writings, 4: 17.

78. Paine, Writings, 5: 211–112.

79. Paine, Writings, 9: 248.

80. Paine, Writings, 4: 291.

81. Paine, Writings, 2: 235.尽管潘恩在很大程度上避免引用，但他确实在自己作品的不同地方引用和提及（抱持赞同的态度）洛克、孟德斯鸠、卢梭、格劳秀斯、亚当·斯密和其他人的言论。

82. Paine, Writings, 6: 267.

83. Ibid., 268.

84. Ibid, 2.

85. Ibid., 10.

86. Ibid., 265.

87. Ibid., 273 and 277.

88. Ibid., 47.

89. Ibid., 3.

90. Paine, Writings, 4: 189–190.

91. Burke, Writings, 8: 110.

92. Paine, Writings, 4: 147.

93. Paine, Writings, 5: 103n.

94. Paine, Writings, 4: 244–245.

95. Ibid., 276.

96. Ibid., 215–216.

97. Paine, Writings, 5: 107.

98. Paine, Writings, 8: 240.

99. Paine, Writings, 4: 286.

100. Ibid., 286–287.

101. Paine, Writings, 10: 275–276.

102. Paine, Writings, 8: 371.

103. Paine, Writings, 4: 164.

104. Ibid., 164–165.

105. Ibid., 234.

106. Ibid., 103.

107. Ibid., 150–151.

108. Ibid., 63–64.

109. Paine, Writings, 2: 5–6.

110. Burke, Writings, 8: 112.

111. Paine, Writings, 4: 244.

112. Burke, Writings and Speeches, 7: 133.

113. Burke, Writings, 8: 293.

114. Paine, Writings, 4: 258.

115. Paine, Writings, 9: 273.

116. Paine, Writings, 2: 52.

117. Paine, Writings, 4: 293.

118. Ibid., 80–81.

119. Ibid., 260.

120. Ibid., 245.

121. Ibid., 83.

122. Ibid., 214.

123. Paine, Writings, 5: 2–3.

124. Ibid., 97–98.

125. Paine, Writings, 9: 270–271.

126. Ibid., 272.

127. Paine, Writings, 4: 306.

128. Ibid.

129. Paine, Writings, 5: 92–93.

130. Paine, Writings, 4: 220.

131. Paine, Writings, 2: xx.

132. Paine, Writings, 8: 195.

133. Ibid., 269.

134. Paine, Writings, 5: 232–233.

135. Ibid., 233.

136. Ibid., 234.

137. Burke, Writings, 3: 126–127.

138. Burke, Writings, 2: 428.

139. Burke, Writings, 3: 135.

140. Burke, Writings, 2: 194.

141. Ibid., 428.

142. Ibid., 428 and 461.

143. Ibid., 111.

144. Burke, Appeal, 106–108.

第六章　革命与改革

1. 转引自Foner, Tom Paine and Revolutionary America, 270。

2. Ibid., 236–237.

3. Ibid., 19–20.

4. Ibid., 46.

5. Paine, Writings, 4: 212.

6. Paine, Writings, 9: 276.

7. Paine, Writings, 4: 66.

8. Ibid., 232.

9. Ibid., 241.

10. Ibid., 200.

11. Paine, The Complete Writings of Thomas Paine, 2: 281.

12. Paine, Writings, 3: 146.

13. Paine, Writings, 5: 100–101.

14. Paine, Writings, 4: 249.

15. Paine, Writings, 5: 46.

16. Paine, Writings, 2: 90.

17. Ibid., 224.

18. Paine, Writings, 9: 271–272.

19. Paine, Writings, 10: 173–174.

20. Burke, Correspondence, 6: 70.

21. Paine, Writings, 4: 3.

22. Burke, Writings, 9: 277.

23. Ibid., 174.

24. Ibid., 253.

25. Ibid., 264.

26. Ibid., 267.

27. Burke, Writings, 8: 136.

28. Most notoriously in the Reflections; see especially ibid., 89.

29. Ibid., 175–176.

30. Ibid., 292.

31. Burke, Appeal, 89.

32. Burke, Writings, 8: 173.

33. Ibid., 114.

34. Ibid., 218.

35. Ibid., 81.

36. Ibid., 245.

37. Burke, Appeal, 195–196.

38. Ibid., 83.

39. Burke, Writings, 8: 230.

40. Burke, Correspondence, 7: 388.

41.事实上，伯克曾一度在《论弑君和平信札》中定义过雅各宾主义（他经常在有关法国的作品中用到这个词），指出："雅各宾主义是一个国家之中有胆识之士反抗其国家的行为。" (Burke, Writings, 9: 241)

42. Ibid., 291.

43. Burke, Writings, 8: 115.

44. Burke, Appeal, 89.

45. Burke, Writings, 8: 129.

46. Ibid., 266.

47. Burke, Writings, 9: 288.

48. Burke, Writings, 8: 190.

49. Burke, Appeal, 196.

50. Burke, Writings, 8: 188.

51. Burke, Writings, 9: 173–174.

52. Ibid., 386. 这一段落一直是许多学术争论的主题。有些读者（尤其是马修·阿诺德的崇拜者）将其视为伯克的自我批评，认为他是在捍卫自己明白已经输掉的事业。其他读者则将其视为一次极富感染力的号召，呼吁大家在早期抵制这场革命，以免它在欧洲政治中扎根太深；同时也将其视为对某些人的一记警钟，这些人倾向于认为如果革命会失败，它显而易见的缺陷必定会说服民众认清它的本质错误，因此不需要花费大力气来反对它。我基本上抱持后一种观点，因为这篇文章的写作背景强烈暗示我们——伯克认为反对这场革命的抗争必须在意识形态领域取得胜利，因为这些观点一旦深入人心，任何失败都无法说服它的支持者承认它的谬误。但是，伯克的言辞之中确实带有对自己事业所面临困难的忧思。（还可参阅Leo Strauss, NaturalRight and History, 318）

53. Burke, Writings, 8: 180.（原文着重如此）

54. Ibid., 72.

55. Ibid., 216.

56. Ibid., 206.

57. Ibid., 72.

58. Burke, Writings, 9: 287.

59. Burke, Writings, 3: 492.

60. Burke, Writings, 9: 154–155.

61. Ibid., 545.

62. Ibid., 483.

63. Burke, Writings, 8: 290.

64. Ibid., 72.

65. Ibid., 77.

66. Burke, Appeal, 136n.

67. Burke, Writings, 9: 326–327.

68. Paine, Writings, 4: 101.

69. Ibid.

70. Paine, Writings, 5: 43n.

71. Ibid., 245.

72. Paine, Writings, 4: 77.

73. Ibid., 17.

74. Paine, Writings, 5: 103.

75. Ibid., 15.

76. Paine, Writings, 4: 201.

77. Paine, Writings, 5: 99.

78. Ibid., 92.

79. Burke, Writings, 8: 105.

第七章　世代与生活

1. Paine, Writings, 4: 54.

2. Ibid., 7.

3. Ibid., 55.

4. Paine, Writings, 9: 248.

5. Paine, Writings, 4: 8.

6. Paine, Writings, 9: 251.

7. 事实上，伯克似乎只是认为1688年的议会并没有反其道而行之，也就是说，议会没有下命令说民众可以不对皇室家庭效忠，拥有选举自己君主的永久性权力(Burke, Writings, 8: 70).

8. Paine, Writings, 4: 6.

9. Ibid., 7–8.

10. Ibid.

11. Paine, Writings, 9: 255.

12. Ibid., 13.

13. Paine, Writings, 2: 74.

14. Paine, Writings, 5: 212.

15. Paine, Writings, 4: 306.

16. Ibid., 248.

17. Ibid., 259.

18. Ibid., 257–258.

19. Ibid., 12.

20. Ibid.

21. Paine, Writings, 10: 17–18.

22. Paine, Writings, 4: 9.

23. Paine, Writings, 8: 342.

24.Ibid., 342–343. 潘恩的主张在此被引用的三年之后，托马斯·杰斐逊在1789年9月6日写给詹姆斯·麦迪逊的一封信中也基于类似的立场

给出了一条类似的建议。他的信中附有精确的计算，将一个世代的长度设定了十九年，这样就有利于那些存在时间比潘恩料想的要短的法律。杰斐逊写道："这个世界永远属于活着的那一代人，一个世代之于另一个世代就如同一个独立的国家之于另一个国家。"(Jefferson,Writings, 959)

25. Paine, Writings, 8: 343.

26. Ibid., 345.

27. Burke, Writings, 3: 147.

28. Burke, Writings, 7: 692.

29. Burke, Writings, 8: 146.

30. Ibid., 83.

31. Ibid., 145.

32. Burke, Correspondence, 2: 377.

33. Burke, Writings, 8: 138–139.

34. Burke, Writings, 9: 183.

35. Burke, Appeal, 133–134.

36. Burke, Writings, 8: 84.

37. Ibid., 145.

38. Ibid., 217–218.

39. Burke, Appeal, 90–91.

40. Ibid., 197.

41. Burke, Correspondence, 6: 109.

结论

1. Lambert, Edmund Burke of Beaconsfield, 168–169对有关这一请求的真相进行了简单的总结（身涉其中的许多人都有记录）。

2. Paine, Writings, 10: 369.

3. Gabriel Sherman, “The Courtship,”The New Republic, August31, 2009一文中，《纽约时报》专栏作家大卫·布鲁克斯（David Brooks）提到了奥巴马的自我描述。

4. Burke, Writings, 2: 194.

参考文献

Aldridge, Alfred. Man of Reason: The Life of Thomas Paine. London: Cresset Press, 1960.

———. Thomas Paine's American Ideology. Wilmington: University of Delaware Press, 1984.

Ayer, A. J. Thomas Paine. New York: Atheneum, 1988.

Ayling, Stanley. Edmund Burke: His Life and Opinions. New York: St. Martin's Press, 1988.

Baumann, Arthur. Burke: The Founder of Conservatism. London: Eyre and Spottiswoode, 1929.

Berthold, S. M. Thomas Paine: America's First Liberal. Boston: Meador Publishing Company, 1938.

Best, Mary. Thomas Paine: Prophet and Martyr of Democracy. New York: Harcourt, Brace and Co., 1927.

Bisset, Robert. Life of Edmund Burke. 2 vols. London: G. Cawthorn, 1800.

Blakemore, Steven. Intertextual War: Edmund Burke and the French Revolution in the Writings of Mary Wollstonecraft, Thomas Paine, and James Mackintosh. Madison, NJ: FairleighDickinsonUniversity Press, 1997.

Bogus, Carl. “Rescuing Burke.” Missouri Law Review 72, no. 2 (spring 2007): 387–476.

Bolingbroke, Viscount Henry. The Philosophical Writings of the Late Henry St. John, Viscount of Bolingbroke. London: David Mallet, 1754.

Boswell, James. The Hypochondriak. Edited by Margery Bailey. Palo Alto, CA: StanfordUniversity Press, 1928.

Brooke, John. The Chatham Administration. London: MacMillan & Co., 1956.

Browne, Ray. The Burke-Paine Controversy: Texts and Criticism. New York: Harcourt, Brace and Co., 1963.

Browne, Stephen. Edmund Burke and the Discourse of Virtue. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993.

Burke, Edmund. The Correspondence of Edmund Burke. 10 vols. Edited by Thomas Copeland. Chicago: University of Chicago Press, 1958–1978.

———. Further Reflections on the Revolution in France. Edited by Daniel Ritchie. Indianapolis: Liberty Fund, 1992.

———. A Note-Book of Edmund Burke. Edited by H. V. F. Somerset. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

———. On Empire, Liberty, and Reform: Speeches and Letters of Edmund Burke. Edited by David Bromwich. New Haven, CT: YaleUniversity Press, 2000.

———. Reflections on the Revolution in France. Edited by Frank M. Turner. New Haven, CT: YaleUniversity Press, 2004.

———. Selected Letters of Edmund Burke. Edited by Harvey Mansfield. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

———. A Vindication of Natural Society. Edited by Frank Pagano. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

———. The Writings and Speeches of Edmund Burke. 12 vols. Boston: Little, Brown, & Co., 1901.

———. The Writings and Speeches of Edmund Burke. Edited by Paul Langford. 9 vols. Oxford: Oxford University Press, 1991–.

Bury, J. B. The Idea of Progress. New York: Kessinger, 2004.

Butler, Marilyn, ed. Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy. Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1984.

Butterfield, Herbert. George III and the Historians. London: Collins, 1957.

Cameron, David. The Social Thought of Rousseau and Burke: A Comparative Study. London: Weidenfeld and Nicolson, 1973.

Canavan, Francis. Edmund Burke: Prescription and Providence. Durham, NC: Carolina Academic Press, 1987.

———. The Political Economy of Edmund Burke. New York: FordhamUniversity Press, 1995.

———. The Political Reason of Edmund Burke. Durham, NC: DukeUniversity Press, 1960.

———. “The Relevance of the Burke-Paine Controversy to American Political Thought.” Review of Politics 49, no. 2 (spring 1987): 163–176.

Carnes, Mark. Rousseau, Burke, and the Revolution in France. New York: Pearson Longman, 2005.

Chalmers, George. The life of Thomas Pain, the Author of Rights of Man: With a Defense of his Writings. London: John Stockdale, 1791 (in the collections of the Library of Congress, Washington DC).

Chapman, Gerald. Edmund Burke: The Practical Imagination. Cambridge, MA: HarvardUniversity Press, 1967.

Churchill, Winston. Thoughts and Adventures. London: Butterworth, 1932.

Claeys, Gregory. The French Revolution Debate in Britain. London: Palgrave Macmillan, 2007.

———. Thomas Paine: Social and Political Thought. Boston: Unwin Hyman, 1989.

Cobban, Alfred. Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century: A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge, and Southey. New York: Barnes & Noble, 1960.

Cone, Carl. Burke and the Nature of Politics. 2 vols. Lexington: University of Kentucky Press, 1954.

———. The English Jacobins. New York: Scribner, 1968.

Conniff, James. The Useful Cobbler: Edmund Burke and the Politics of Progress. Albany: SUNY Press, 1994.

Conway, Moncure. The Life of Thomas Paine. New York: B. Blom, 1970.

Copeland, Thomas. Our Eminent Friend Edmund Burke: Six Essays. New Haven, CT: YaleUniversity Press, 1949.

———. “The Reputation of Edmund Burke.” Journal of British Studies 1, no.2 (1962): 78–90.

Courtney, Ceceil. Montesquieu and Burke. Oxford: Blackwell, 1963.

Creel, George. Tom Paine: LibertyBell. New York: Sears Publishing Company,1932.

Crowe, Ian, ed. Edmund Burke: His Life and Legacy. Dublin: Four Courts Press,1997.

———. An Imaginative Whig: Reassessing the Life and Thought of Edmund Burke. Columbia: University of Missouri Press, 2005.

Del Vecchio, Thomas. Tom Paine: American. New York: Whittier Books,1956.

Descartes, Rene. Discourse on Method. Translated by Richard Kennington.Newburyport, MA: Focus Publishing, 2007.

Dishman, Robert, ed. Burke and Paine on Revolution and the Rights of Man. New York: Charles Scribner's Sons, 1971.

Dreyer, Frederick. Burke's Politics: A Study in Whig Orthodoxy. Waterloo:Wilfrid LaurierUniversity Press, 1979.

Dyck, Ian, ed. Citizen of the World: Essays on Thomas Paine. New York: St. Martin's Press, 1988.

Edwards, Samuel. Rebel! A Biography of Tom Paine. New York: Praeger, 1974.

Elder, Dominic. The Common Man Philosophy of Thomas Paine. Notre Dame,IN: Notre Dame Press, 1951.

Evans, Christopher. Debating the Revolution: Britain in the 1790s. London:I.B. Tauris & Co., 2006.

Fasel, George. Edmund Burke. Boston: Twayne Publishers, 1983.

Fennessy, R. R. Burke, Paine, and the Rights of Man: A Difference of Political Opinion. The Hague: M. Nijhoff , 1963.

Fidler, David, and Jennifer Welsh, eds. Empire and Community: Edmund Burke's Writings and Speeches on International Relations. Boulder, CO: Westview Press, 2001.

Foner, Eric. Tom Paine and Revolutionary America. New York: OxfordUniversity Press, 2005.

Ford, Karen, ed. Property, Welfare, and Freedom in the Thought of Thomas Paine.Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2001.

Ford, Karen. “Can a Democracy Bind Itself in Perpetuity: Paine, the Bank Crisis and the Concept of Economic Freedom.” Proceedings of the

American Philosophical Society 142, no. 4 (1998): 557–577.

Franklin, Benjamin. The Works of Benjamin Franklin. Edited by John Bigelow.New York: Putnam's Sons, 1904.

Freeman, Michael. Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Frohnen, Bruce. Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville. Lawrence: University of Kansas Press, 1993.

Fruchtman, Jack. Thomas Paine and the Religion of Nature. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Godwin, William. Memoirs of Mary Wollstonecraft. New York: Haskel House,1927.

Halevy, Elie. The Growth of Philosophic Radicalism. New York: Beacon Press,1966.

Hampsher-Monk, Iain. The Political Philosophy of Edmund Burke. New York:Longman, 1987.

Hawke, David. Paine. New York: Harper and Rowe, 1974.

Hazlitt, William. The Collected Works of William Hazlitt. Edited by A. R. Waller and Arnold Glover. London: J.M. Dent, 1902.

Herzog, Don. “Puzzling Through Burke.” Political Theory 19, no. 3 (August 1991): 336–363.

Hitchens, Christopher. Thomas Paine's Rights of Man: A Biography. Boston: Atlantic Monthly Press, 2007.

Hobbes, Thomas. Leviathan. Edited by Michael Oakshott. New York: Simon & Schuster, 1997.

Hoffman, Steven, and Paul Levack, eds. Burke's Politics. New York: Knopf,1949.

Insole, Christopher. “Two Conceptions of Liberalism: Theology, Creation,and Politics in the Thought of Immanuel Kant and Edmund Burke.”Journal of Religious Ethics 36, no. 3 (2008): 447–489.

Jefferson, Thomas. The Papers of Thomas Jefferson. 10 vols. Edited by Julian Boyd. Princeton, NJ: PrincetonUniversity Press, 1950.

———. The Political Writings of Thomas Jefferson. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1993.

———. Writings. New York: Library of America, 1984.

Kant, Immanuel. First Introduction to the Critique of Judgment. New York: Bobbs-Merril, 1965.

Kaye, Harvey. Thomas Paine: Firebrand of the Revolution. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Keane, John. Tom Paine: A Political Life. New York: Grove Press, 2003.

Kirk, Russell. The Conservative Mind. Chicago: Regnery, 1953.

———. Edmund Burke: A Genius Reconsidered. New Rochelle, NY: Arlington House, 1967.

Kramnick, Isaac. Edmund Burke. Englewood Cliff s, NJ: Prentice-Hall, 1974.

———. The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative. New York: Basic Books, 1977.

Lambert, Elizabeth. Edmund Burke of Beaconsfield. Newark: University of Delaware Press, 2003.

Leff mann, Henry. The Real Thomas Paine: A Philosopher Misunderstood. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1922.

Lock, F. P. Edmund Burke. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1998 and 2006.

Locke, John. Second Treatise of Government. Edited by C. B. Macpherson. New York: Hackett, 1980.

MacCoby, Simon, ed. The English Radical Tradition. New York: Kessinger, 2006.

MacCunn, John. The Political Philosophy of Burke. New York: Russell & Russell, 1965.

Macpherson, C. B. Burke. Oxford: OxfordUniversity Press, 1980.

Mansfield, Harvey. “Burke and Machiavelli on Principles in Politics.”Chap. 3 inMachiavelli's Virtue. Chicago: University of Chicago Press,1996.

———. Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke.Chicago: University of Chicago Press: 1965.

McCue, Jim. Edmund Burke and Our Present Discontents. London: Claridge Press, 1997.

Meng, John. “The Constitutional Theories of Thomas Paine.” Review of Politics 8, no. 3 (July 1946): 283–306.

Morley, John. Burke. New York: Harper and Brothers, 1887.

———. Recollections. 10 vols. New York: Macmillan, 1917.

Murphey, Dwight. Burkean Conservatism and Classical Liberalism. Wichita, KS:New Liberal Library, 1979.

Namier, Lewis. The Structure and Politics of the Accession of George III. London: MacMillan & Co., 1929.

Nelson, Craig. Thomas Paine: Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nations. New York: Viking, 2006.

Newman, Bertram. Edmund Burke. London: G. Bell & Sons, 1927.

O' Brien, Conor C. The Great Melody. London: Minerva, 1993.

O' Gorman, Frank. Edmund Burke. Bloomington: IndianaUniversity Press,1973.

Osborn, Annie. Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth- Century Political Thought. New York: Russell & Russell, 1964.

Paine, Thomas. The Complete Writings of Thomas Paine. 2 vols. Edited by Philip Foner. New York: Citadel Press, 1945.

———. Essential Writings of Thomas Paine. New York: Signet Classics, 2003.

———. Life and Writings of Thomas Paine. 10 vols. Edited by Daniel Wheeler.New York: Vincent Parke and Co., 1915.

———. Paine: Political Writings. Edited by Bruce Kuklick. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Pappin, Joseph. The Metaphysics of Edmund Burke. New York: FordhamUniversity Press, 1993.

Parkin, Charles. The Moral Basis of Burke's Political Thought. Cambridge:Cambridge UniversityPress, 1956.

Philip, Mark. Thomas Paine. Oxford: OxfordUniversity Press, 2007.

Price, Richard. The Correspondence of Richard Price. Edited by Bernard Peach. Durham, NC: Duke University Press, 1991.

Purdy, Strother. “A Note on the Burke-Paine Controversy.” American Literature 39, no.3 (November 1967): 373–375.

Ritchie, Daniel, ed. Edmund Burke: Appraisals and Applications. New Brunswick,NJ: Transaction Publishers, 1990.

Robbins, Caroline. “The Lifelong Education of Thomas Paine: Some Reflections upon His Acquaintance Among Books.” Proceedings of the American Philosophical Society 127, no. 3 (1983): 135–142.

Rogers, Samuel. Recollections of the Table Talk of Samuel Rogers. London: Edward Moxon, 1856.

Rothbard, Murray. “A Note on Burke's A Vindication of Natural Society.”Journal of the History of Ideas 19 (June 1958): 114–118.

Sloan, Herbert. Principle and Interest: Thomas Jefferson and the Problem of Debt. Charlottesville: University of Virginia Press, 2001.

Stanlis, Peter. Edmund Burke and the Natural Law. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958.

———. The Relevance of Edmund Burke. New York: P.J. Kennedy, 1964.

———, ed. Edmund Burke, the Enlightenment, and the Modern World. Detroit: University of Detroit Press, 1967.

Strauss, Leo. Natural Right and History. Chicago: University of Chicago Press,1953.

Strauss, Leo, and Joseph Cropsey, eds. History of Political Philosophy. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Taylor-Wilkins, Burleigh. The Problem of Burke's Political Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1967.

Todd, W. B. “The Bibliographical History of Burke's Reflections on the Revolution in France.” Library 6 (1951): 100–108.

Turner, John. “Burke, Paine, and the Nature of Language.” Yearbook of English Studies 19 (1989): 36–53.

Vaughan, Charles. Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau. 2 vols. New York: Russell & Russell, 1925.

Vickers, Vikki. Thomas Paine and the American Revolution. New York: Routledge, 2006.

Walpole, Horace. Horace Walpole's Correspondence. 48 vols. Edited by W. S. Lewis. New Haven, CT: YaleUniversity Press, 1937.

Washington, George. The Writings of George Washington. Edited by Jared Sparks. Boston: Little, Brown & Co., 1855.

Welsh, Cheryl. Edmund Burke and International Relations. New York: St. Martin's Press, 1995.

Wecter, Dixon. “Burke's Birthday.” Notes and Queries 172 (1937): 441.

West, E. G. Adam Smith. New York: Arlington House, 1969.

Williams, Gwyn. Artisans and Sans-Culottes: Popular Movements in France and Britain During the French Revolution. New York: Norton, 1969.

Williamson, Audrey. Thomas Paine: His Life, Work, and Times. London: Allen and Unwin, 1973.

Woll, Walter. Thomas Paine: Motives for Rebellion. New York: P. Lang, 1992.